الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي






كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية

قسم العلوم الإنسانية: شعبة الفلسفة

# إشكالية النهضة بين مالك بن نبي وسيد قطب

## - دراسة تحليلية مقارنة -

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في فلسفة الحضارة


**إعداد الطالب :**

أرفيس علي

**إشراف الأستاذ الدكتور :**

معيرش موسى


**أعضاء لجنة المناقشة:**

| الاسم واللقب | الرتبة | الجامعة الأصلية | الصفة |
|---|---|---|---|
| أ. د. عبد المجيد عمراني | أستاذ التعليم العالي | جامعة الحاج لخضر - باتنة | رئيسا |
| أ. د. موسى معيرش | أستاذ التعليم العالي | جامعة عباس لغرور - خنشلة | مشرفا ومقررا |
| أ. د. مصطفى عوفي | أستاذ التعليم العالي | جامعة الحاج لخضر - باتنة | مناقشا |
| د. عبد الله بوقرن | أستاذ محاضر (أ) | جامعة منتوري - قسنطينة | مناقشا |

السنة الجامعية: 2011 - 2012

# إهـــداء

إلى من علمني أن الإيمان غذاء الروح، ولا يمكن للإنسان أن يعيش بلا إيمان

إلى من علمني قدسية العمل والتفاني فيه، ولا يتم إلا بالصبر والعزيمة والإصرار

إلى من علمني معنى العطاء والسخاء، ومعنى التضحية من أجل الآخرين

إلى من علمني أن الكلمة الطيبة هي جواز مرور إلى كل القلوب

**إلى روح والدي رحمه الله**

إلى من علمني أن قيمة الحياة هي في العمل والكفاح، وبدونهما هي لا شيء

إلى من علمني أن قول كلمة الحق هي من شيم وأخلاق المسلم

إلى من علمني أن الإنسان المسلم يكون دوما في نصرة المظلوم على الظالم

**إلى روح عمي (يحي) رحمه الله**

إلى من نذرت عمرها في أداء رسالة.. صنعتها من أوراق الصبر.. وطرزتها في ظلام الدهر

جزاك الله خيراً، وأمد في عمرك بالصالحات.. فأنت زهرة الحياة ونورها

**إلى والدتي الكريمة ( أطال الله في عمرها )**

إلى رفيقة دربي.. من سارت معي نحو الحلم.. خطوة بخطوة

بذرناه معاً.. وحصدناه معاً.. وسنبقى معاً.. بإذن الله

**إلى زوجتي**

إلى الذين قاسموني الحياة بأفراحها وأحزانها

إلى الذين لا ينقطع دعاؤهم لي بالتوفيق والنجاح

إلى الذين يتمنون لي كل السعادة والخير

**إلى إخوتي الأعزاء وأخواتي الكريمات**

إلى الذين أكن لهم كل الاحترام والتقدير

**إلى كل أفراد عائلة عمي يحي**

# كلمة شكر

يسعدني وأنا بصدد طباعة هذه الرسالة أن أتقدم بالشكر والامتنان للأستاذ الدكتور :

**موسى معيرش** ، على ما قدمه لي من توجيهات وإرشادات علمية ، وعلى ما أبداه نحوي من رعاية علمية ورحابة صدر صادقتين ، طيلة إنجاز هذه الرسالة ، فإليه جزيل الشكر والتقدير .

كما يسرني أن أتقدم بالشكر والامتنان إلى **أعضاء لجنة المناقشة** على قبولهم قراءة هذه الرسالة ، وتفضلهم بمناقشتها ، فإليهم جميعا فائق الاحترام والتقدير .

كما لا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر والتقدير إلى : **زوجتي الكريمة** التي قاسمتني عناء البحث ، ولولاها لما خرجت الرسالة بهذه الصورة وبهذا الشكل ، فإليها أسمى عبارات التقدير والاحترام .

وإنه لمن دواعي سروري أن أغتنم هذه الفرصة السعيدة لأتقدم بخالص شكري وتقديري وعرفاني للذي كان بمثابة الأب والأخ والصديق : **جوبر الشيخ** ، على ما قدمه لي من تشجيع ومؤازرة معنوية كانت لي زادا روحيا لا يقدر بثمن ، فإليه أسمى عبارات التقدير والاحترام ، كما لا أنسى كل **أفراد عائلته** الذين قدموا لي يد المساعدة وذلك من خلال مساهمتهم في كتابة الرسالة ، فلهم كل التقدير والاحترام .

## مقدمـــة:

قد تتعرض أمة في لحظة من تاريخها للانحطاط والسقوط، فتنتكس حركة التقـــدم والتطور فيها، وتتخذ من حضارتها موضوعا للفخر والتباهي والتغني بالماضـــي المجيـــد فقط، وتتوقف عن روح الإبداع، بعد أن كانت لها إســـهامات فـــي المســـيرة الحضـــارية للإنسانية، ودورها في دفع عجلة التاريخ في أوروبا، ذلك مـــا حصـــل للأمـــة العربيـــة والإسلامية في محطات تاريخية مختلفة، فمن انقسام الدولة الإسلامية إلى أربعة مراكـــز (خلافة عباسية في العراق، خلافة فاطمية في مصر، خلافة أموية في الأنـــدلس، خلافـــة مرابطية في المغرب)، إلى سقوط الخلافة في بغداد، ثم سقوط الأنـــدلس، وصـــولا إلـــى الخلافة العثمانية وإلغائها عام 1924م.

وانطلاقا من تتبعنا التاريخي للأزمة الفكرية التي مرت بها الأمـــة العربيـــة والإســـلامية ووصفنا لها بأنها أزمة عميقة ومتجذرة وذات أبعاد حضارية مختلفـــة ثقافيـــة، سياســـية، اجتماعية... نجد أنها مرت في خط سيرها من الانحراف إلى الانحطاط، إلى محـــاولات اليقظة والنهوض.

وقد شكّل عصر النهضة العربية مرحلة تاريخية مهمة بالنسبة للعرب، نظراً لدوره الكبير والفاعل في تشكيل الوعي العربي، ففيه تبلورت للمرة الأولى ملامح مـــا يمكـــن دعوتـــه بالمشروع النهضوي للعالم العربي والإسلامي، و يمكن النظر إلى هذا المشروع على أنّه محاولة كانت ترمي إلى تحقيق تطور العـــرب والمســـلمين فـــي المجـــالات السياســـية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وفي هذا المشروع يمكننـــا رؤيـــة الملامـــح العامـــة والخاصة أيضاً لرغبة العرب بإصلاح أحوالهم والنهوض بها، وهي ملامح تكونـــت مـــع تنامي الإدراك المتنوع لقيمة الإصلاح بدءاً من فترة الخلافة العثمانية، ومروراً بمرحلـــة السيطرة الأوربية وتجزئتها للعالم العربي، واستكمالاً بمرحلة النضـــال مـــن أجـــل نيـــل الاستقلال.

وفي الحقيقة أنّ الاحتكاك بالآخر عرّف العرب بأنَّ النهضة هي طريقهم إلى التقدم، وهو طريق قادر على تهيئة الظروف المناسبة والضرورية للتخلص من المعوّقات والقيود التي تعرقل تقدم المجتمع وتطوره، ومنذ ذلك الوقت بدأ تأسيس خطاب النهضة، وكان ذلك في الربع الثاني من القرن التاسع عشر إثر صدمة الاحتكاك بالغرب، وإدراك طبيعة الفــرق بين تأخرنا وتقدمهم، وقد كانت موضوعاته الأساسية تدور حول مطالب التقدم والتطــور والرقي والنهوض بهذه الأمة، ومنذ بدء هذا الخطاب، والفكر العربي بمختلــف اتجاهاتــه وتياراته يعيش مشكلة النهضة، وهذه المشكلة كانت ولا تزال وراء انبعاث الفكر العربــي وانقسامه إلى اتجاهات وتيارات، حيث ذهب دعاة الإصلاح الديني إلــى أن المســلمين لا يمكنهم استعادة قوتهم ومدنيتهم إلا بالرجوع إلى الإسلام ، بينما دعاة الاتجاه القومي رأوا أن سبب ضعف وتخلف العرب مرده إلى تشتتهم وتفرقهم، لذلك نادوا بلمّ شــمل العــرب وتعزيز الاتحاد بينهم، ولا يكون ذلك إلا من خلال إنماء الشعور القومي وإحيــاء اللغــة العربية والتحرر من السلطة العثمانية، إضافةً إلى دعاة الاتجاه الليبيرالي الذين دافعوا عن الأطروحة التي ترى أن لا سبيل لتجاوز التأخر والتخلف إلا بالاستفادة من تجربة النهضة الأوروبية.

واستمرت الجهود الفكرية في الواقع العربي والإسلامي الحديث والمعاصر حتــى الربــع الثاني من القرن العشرين، والتي راحت تبحث عن مخرج للإصلاح والنهوض والتغييــر والتحدث عن واقعنا المتردي، كما أن هذه الجهود الفكرية، يدفع إلى الإشارة لكل من مالك بن نبي وسيد قطب، لما لهما من مكانة بارزة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، ولما أضافته جهودهما في إثراء العقل العربي برصيد من الأفكار التي ســاهمت فــي تكــوين العديد من النخب المثقفة في واقعنا العربي والإسلامي.

ولكن في البداية لا بد أن نحدد إشكالية البحث: ما هي أسباب إخفاق مختلــف المشــاريع النهضوية التي قام بها الرواد الأوائل من دعاة حركة الإصلاح الديني أو دعــاة القوميــة العربية أو دعاة الاتجاه الليبيرالي التغريبي؟ وما هو المشروع النهضوي البــديل الــذي

طرحه كل من مالك بن نبي وسيد قطب؟ وهل مشروع مالك بن نبي أو مشــروع ســيد قطب كفيل بإحداث نهضة عربية شاملة ؟ وهل من الممكن الجمع بين إصلاحية مالك بن نبي وثورية سيد قطب في مشروع واحد يجمع بين تغيير النخبة والجماهير معا ؟

ومبررات اختيار هذا البحث:((**إشكالية النهضة بين مالك بن نبي و سيد قطب** )) راجع للأسباب التالية:

1 ــ معظم التيارات الفكرية وخاصة تيارات الحركة الإسلامية المعاصرة متأثرة إلى حد كبير بفكر كل من مالك بن نبي وسيد قطب، لأنهما كانا ضمن المحور الذي ســعى إلــى التمسك بهويته التاريخية والحضارية العربية والإسلامية كتعبير عن الخصوصية الثقافيــة والتي تشكل مرتكزا أساسيا لكل مشروع فكري يسعى إلى النهوض، مع الارتباط بــذاتيتنا العقدية والحضارية. وذلك في مواجهة المحور الآخر الذي وقف عند حــدود الاســتلاب الفكري، وسعى إلى الترويج للنمط الحضاري والثقافي الغربي، وتكريس القناعة بالبــديل الغربي للنهضة والتقدم.

2 ــ تعد إشكالية النهضة من أهم القواسم المشتركة التي شغلت كلا من مالك بــن نبــي وسيد قطب، فمالك بن نبي وضع كتبه جميعا تحت عنوان " مشكلات الحضــارة " ورأى أنه لا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته، ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها، وأكد أن الحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية. أما سيد قطب فمن أهم كتبه (الإسلام ومشكلات الحضارة) حيث طرح فيه التصور الإسلامي لمشكلات الحضارة المعاصرة، وذلك انطلاقا من نقد كتــاب ألكســيس كاريل (الإنسان ذلك المجهول) الذي يحاول فيه تشخيص أزمة الحضارة الغربية، بافتقادها للبعد الإنساني وافتقادها للقيم الإيمانية والأخلاقية، ومن ثم يطــرح التصــور الإســلامي لمواجهة الأزمة الروحية التي يعيشها الإنسان الغربي.

3 ــ لما كانت إشكالية النهضة من أهم القواسم المشتركة التي شغلت كلا من مالك بن نبي وسيد قطب، فقد اهتما أكثر من غيرهما بمشكلة التغيير، فمالك بن نبي في تحديده لقواعد وأسس التغيير الاجتماعي ينطلق من مسلمة تاريخية مفادها أن التفكير في مجتمع أفضل معناه تحديد أسلوب حضارة، فإذا ما تحققت الحضارة أمكننا تحقيق جميع شروط الحياة، وبناء على هذا فإن نهضة أي مجتمع كان، تتم في نفس الظروف العامة التي تم فيها ميلاده، وكذلك يخضع بناؤه وإعادة هذا البناء للقانون نفسه. أما سيد قطب في رؤيته للتغيير استبعد كل تصور فلسفي وكل اعتماد على النظريات العلمية الحديثة، حيث اعتبر أن مشكلة العالم الإسلامي هي مشكلة إيمانية اعتقادية بالأساس، ويقرر منذ البداية أن مشكلة المسلمين لا يمكن فهمها أو تحليلها أو الوقوف على أسباب وجودها، إلا من خلال الإسلام ذاته، فالتصور الإسلامي هو المعيار الصحيح للمجتمع الإسلامي.

وقد اتبعت في هذا العمل منهجين متكاملين حسب طبيعة الموضوع، حيث استخدمت المنهج التحليلي والمنهج المقارن. فبالنسبة للمنهج التحليلي تتأكد ضرورته عند دراسة النصوص والأفكار التي هي السبيل للتوضيح والاستنباط، أما المنهج المقارن فيسمح بمقابلة الآراء بعضها مع بعض والموازنة بينها، للكشف عما بينها من تشابه واختلاف.

وقد تم وضع خطة تخدم الموضوع اشتملت على ثلاث فصول ومقدمة وخاتمة.

حاولت في الفصل الأول ضبط مفهوم النهضة من الناحيتين اللغوية والاصطلاحية، ثم تطرقت إلى استعراض مسار مفهوم النهضة سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي.

أما في الفصل الثاني فقد خُصّص للحديث عن معوقات المشروع النهضوي عند مالك بن نبي وسيد قطب، ثم الشروع في المقارنة بين معوقات المشروع النهضوي عندهما، والكشف عما بينهما من تشابه واختلاف.

وتركز الحديث في الفصل الثالث عن مقومات المشروع النهضوي عند مالك بن نبي وسيد قطب، ثم الشروع في المقارنة بين مقومات المشروع النهضوي عندهما، والكشف عما بينهما من تشابه واختلاف.

ورغم أهمية موضوع البحث فإن إشكالية النهضة بين مالك بن نبي وسيد قطب، لم تحظ باهتمام الباحثين، باستثناء بعض الأبحاث التي تناولت هذا الموضوع، مما أمكن العثور عليه منها:

ـ كتاب (منهج التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي) للأستاذ: علي بودربالة، حيث تناول في الفصل الخامس والأخير منهج التغيير عند كل من مالك بن نبي وسيد قطب.

ـ مجلة (رؤى) وهي مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل الإسلامي، تصدر عن مركز الدراسات الحضارية بباريس، العدد 20 سنة 2003، جاءت فيها دراسة لا تتجاوز سبع صفحات: بعنوان (المسألة الحضارية بين مالك بن نبي وسيد قطب) للدكتور: سليمان الخطيب.

ولا يسعني إلا أن أختم هذه المقدمة بالإشارة إلى الصعوبات التي صادفتني خلال إعداد البحث، وتتمثل في عدم وجود منهجية ثابتة لكتابة الهوامش، وكذا بالنسبة لكيفية كتابة قائمة المصادر والمراجع، وهذا ما يجعل أي عمل لا يمكن أن يرتقي إلى المستوى المطلوب، كما أن هناك صعوبة تتمثل في قلة المراجع، وخصوصا ما يتعلق بالمراجع الأجنبية التي تتناول فكر مالك بن نبي، أو فكر سيد قطب.

وأخيرا لابد من القول أن في هذا البحث نقائص تدعو إلى التدارك والتقويم، وإلى إعادة التفكير من أجل التصحيح والتعديل، وعليه فإننا في تمام الإصغاء لكل ملاحظة تُوجه إلي من طرف أساتذتنا الكرام في هذا الشأن، فبملاحظاتهم وتوجيهاتهم القيّمة يقترب البحث مما نطمح أن يكون عليه.

وفي الختام فإني ما أخال نفسي، بلغت الكمال، لأن الكمال لله سبحانه وتعالى، وإنما ينطبق عليّ ما قاله العماد الأصفهاني:« إني رأيت أنه لا يكتب إنسانا كتابا في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يُستحسن، ولو قُدم هذا لكان أفضل، ولو تُرك هذا لكان أجمل».

**والله نسأل التوفيق.**

# الفَصْلُ الأَوَّلُ

# مفهوم النهضة ومسارها في الفكر الغربي والعربي

**تمهيـــد**

**المبحث الأول:** النهضـــة لغـــة واصطـــلاحا

**المبحث الثاني:** مفهوم النهضة في الفكر الغربي

**المبحث الثالث:** مفهوم النهضة في الفكر العربي

## تمهيـــد:

إن النهضة كمصطلح لم يتداوله المفكرين العرب إلا بعد أن وجدوا أنفسهم في مقارنة مع الغرب المتقدم، وكانت الصدمة الأولى هي حملة نابليون على مصر، حيث بدأت بعدها البعثات العلمية لأغرض دفاعية، إلا أنها أوجبت تلك المقارنة وأدركوا حينها ما تسبب به الحكم العثماني من تخلف، وكان بقاءه مرهونا باستمراره نتيجة عزله العالم العربي عن العالم المتســارع فــي تقدمه، لأن العلوم عند العرب اقتصرت في هذه الحقبة الزمنية على: « المعلومات القديمة فــي أصول الدين والفقه والنحو والصرف وبعض الحساب البسيط والفلك القــديم لمعرفــة أوقــات الصلاة، واكتفى العلماء العرب باجترار المعلومات القديمة دون الإقدام على أي تجديد ».[1]

كما أدى ضعف الدولة العثمانية إلى دخول المستعمر الغربي، وكان هذا الاحتلال بمثابــة المحرك الأساسي لنهضة العرب، فظهرت تيارات فكرية تعددت مدلولات النهضــة بتعــددها، فكانت العودة إلى نقاء الإسلام الأول ورفض البدع هو سبيل النهضة عند التيار الإصلاحي، كما عاد التيار القومي إلى القواسم المشتركة بين العرب، فلا سبيل للنهضة إلا بالوحدة، وكان الغرب عائقا للنهضة لدى هاذين التيارين، إما لما يحمله من فكر مادي يتعارض مع قيم الإسلام أو لأنه يسعى إلى تفرقتنا، إلا أن التيار الليبرالي التغريبي رأى أن التفوق الغربي راجع لتقدمه العلمي، لذلك كان من الواجب الاهتمام بالعلم، كما أن النموذج الغربي للنهضة حسب هذا التيــار هــو النموذج الأمثل الذي يجب الإقتداء به. وإذا كان مفهوم النهضة ولا يزال إلى اليوم وراء انقسام الفكر العربي إلى اتجاهات وتيارات، فمن الأجدر في البداية أن نعرف: ما هو المقصود بهــذا المفهوم من الناحية اللغوية والإصطلاحية ؟ وما هو مسار هذا المفهوم سواء في الفكر الغربــي أو العربي؟

(1) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، (دون طبعة)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت،1987 ، ص11، 12.

## المبحث الأول: النهضة لغة واصطلاحا

يعتبر مصطلح النهضة حديث التداول في الفكر العربي، وبالعودة إلى القواميس العربية لن يخرج اللفظ عن الفعل الثلاثي « نَهَضَ » والنُّهُوضُ: البراح من الموضع والقيام عنه، نَهَضَ يَنْهَضُ نَهْضًا ونُهُوضًا، وانْتَهَضَ أي قام. وأَنْهَضْتُهُ أنا فانْتَهَضَ، وانْتَهَضَ القَوْمُ وتَنَاهَضُوا: نَهَضُوا للْقِتَالِ. وأَنْهَضَهُ: حَرَّكَهُ لِلنُّهُوضِ. واسْتَنْهَضْتُهُ لأَمْرِ كَذَا إِذَا أَمَرْتَهُ بِالنُّهُوضِ لَهُ. وَنَاهَضْتُهُ أي قَاوَمْتُهُ. والنَّهْضَةُ بسكون الهاء: العتبة من الأرض تُبْهَرُ فيها الدَّابَّةُ أو الإنسانُ يصعد فيها من غَمْضٍ، والجمع نِهَاضٌ.[1]

والنهضة من الفعل( نَهَضَ) نَهْضًا ونُهُوضًا: قام يقضا نشيطا، ويقال: نهض من مكانه إلى كذا، ونهض إلى العدوّ: أسرع إلى ملاقاته، والنهضة: الطاقة والقوة، والوثبة في سبيل التقدم الاجتماعي أو غيره.[2]

وعندما نستخدم مفهوم النهضة اليوم، فإنه يحيلنا إلى الكلمة الأوروبية "Renaissance " التي لم تظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر، أما من حيث معناها لغويا فيقصد بها "ميلاد جديد"، أو بمعنى: إعادة الولادة "Rebirth"، والتجديد "Renewal" من الفعل "Renaitre" أي يولد مرة أخرى "To be born again"، ومن اللفظ اللاتيني "renãsci".[3]

واستخدم الأوروبيون هذه الكلمة للدلالة على فترة محدّدة من تاريخ أوروبا، وما عرفته تلك الفترة من تحوّلات سياسية واقتصادية، وما واكب هذه التحوّلات من اتجاهات في مجالات الدين والعلم والفلسفة والفنون. وغالبا ما يراد الإشارة بلفظ النهضة إلى حالة انبعاث، كما تعني النهضة أيضا عودة شيء ما أو شخص ما إلى الظهور، وهذه الدلالات استخدمها الأوروبيون للدلالة على فترة محدودة من تاريخهم.[4]

ولكلمة " نهضة" التي نستعملها "Renaissance" معنيان اثنان: أحدهما تجدّد الأمة في مجموع أحوالها بعامل أو عوامل استفزتها وتغلبت على العوامل الأخرى، أما المعنى الآخر فهو الانتباه لوجوب إحداث التغير والشعور بابتداء وقوع ذلك التغير.[5]

(1) ابن منظور، لسان العرب، (دون طبعة)، دار المعارف، القاهرة، (دون تاريخ)، ص 4560.

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004، ص 958،959.

(3) William D. Halsey, **Macmillan Dictionary,** Editorial Director , New York, 1973, p 843

(4) محمد وقيدي وأحميدة النيفير، لماذا أخفقت النهضة العربية، ط1، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 90 .

(5) د. جيرار جهامي، موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر،ج3، ط 1، مكتبة لبنان، بيروت، 2002، ص 2001.

وتطلق كلمة النهضة على الحركة الثقافية التي بدأت في إيطاليا في منتصف القـرن الرابـع عشر، واستمرت حتى القرن السابع عشر، وامتدت من إيطاليا إلى بقية أوروبا، وكانت تعـرف باسم الإحياء "Restituto" لأنها أحيت التراث اليوناني، وانفتحت على ما به حتى ولـو خـالف الإيمان أو الكنيسة، وقد تمثل ذلك في إحياء الفلسفة الطبيعية والعلم الطبيعي، حيث أعيدت قراءة أرسطو بمنهج جديد.[1]

وإن الحركتين اللتين عرفتهما أوروبا ونطلق عليهما اسم الإصلاح البروتستانتي والنهضـة كانتا سواء تقريبا من حيث الإسهام والهدف، فقد استهدفت حركة الإصلاح البروتستانتي الحرية الدينية، بينما استهدفت النهضة الحرية الفنية، وعملتا معا من أجل الحرية الأخلاقية، ومن أجل ما نطلق عليه اسم الديمقراطية، ولقد استهدفا معا تحرير العامة رجالا ونساء من القيـود التـي تكاتفت التقاليد والخرافة على فرضها خلال العصور الوسطى.[2]

والنهضة بهذا هو الاسم الذي يطلق على حركة فكرية كبيرة فـي القـرنين الرابـع عشـر والخامس عشر، وهي الفترة التي شهدت الانتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحـديث، وبدأت من خلال ثورة رجال الثقافة ضد العقم الفكري وضيق روح القرون الوسطى، ولاسـيما ضد الفلسفة المدرسية.[3]

أما النهضة لدى العرب، فقد بدأت منذ أكثر من مائة عام في عهد **محمد علي** حيـث يعتبـر مؤسس النهضة العربية ليس بوادي النيل فحسب بل في الشام أيضا.[4]

وإن كان هناك من يرجعها إلى هبوط الجيش الفرنسي بقيادة **نابليـون بونابرت** على شواطئ الإسكندرية وقضاءه على جيوش المماليك عام 1798، [5] باعتبار أن وجود المماليك في مصـر هو العائق أمام النهضة، لما فرضوه من جمود فكري، وبالتالي كان انهـزامهم أمـام جيـوش نابليون يمثل بداية النهضة العربية الحديثة.

والنهضة عموما هي عمل وفكر جماعي، فلا يمكن لأي إنسان مهما بلغ من قدرات أن يقوم بنهضة بمفرده، بل إن الفكر النهضوي وكل الأفكار العظيمة هي أفكار تتناقل وتتضج من جيل إلى جيل، لكي تستطيع أن تصنع التغير المرجو.[6]

(1) عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2 ، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 1432.

(2) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت،عدد 82، أكتوبر1984، ص 31.

(3) **Encyclopedia of Philosophy**, James Fieser general editor Bradley Dowden, assistant general editor 1998, p 868

(4) شكيب أرسلان، نهضة العرب العلمية في القرن الأخير، ج3، منشورات المجمع العلمي العربي، دمشق، 1954، ص34.

(5) حسين مؤنس، تاريخ موجز للفكر العربي، ط1، دار الرشاد، القاهرة، 1996، ص340.

(6) المرجع نفسه، ص 349،350.

## المبحث الثاني: مفهوم النهضة في الفكر الغربي

تحتل النهضة "Renaissance" مكانة جد بارزة في تاريخ أوروبا، بل في كل التاريخ الحضاري الإنساني، لما قدمت من جديد في مجالات الإبداع الفكري والفني، ولما أحدثت من تغيير في نظرة الإنسان للحياة، وفي تقييمه لمظاهرها، وتمخضت النهضة عن إحياء القديم وتطوير ما كان قائما وتدشين بدايات رائعة في حقول شتى من المعرفة الإنسانية.[1]

وعاشت القارة الأوروبية قرونا طوالا اتسمت إلى حد كبير بالتخلف والظلام، اتفق المؤرخون على تسميتها بالعصر الوسيط الذي امتد في رأي بعضهم حتى أواسط القرن 15، وفي رأي الآخرين منهم إلى أواسط القرن 17.[2]

حيث كان العقل الذي يميز الإنسان عن سائر المخلوقات ويؤهله للتعرف على حقائق الكون والإنسان والحياة، يلقى الازدراء والاحتقار من رجال الكنيسة إلى حد تصويره عدوا للدين والإيمان:« فكان العامة من الأوروبيين يشعرون بأن من الحزم أن يؤمنوا بالأجوبة التي ينطق بها رجال الدين ويؤكدوها توكيدا يزيل مخاوفهم، ولو أن الكنيسة قد اعترفت بأنها تخطئ تارة وتصيب تارة أخرى، لفقدوا ثقتهم فيها، وهكذا استسلم العقل في العصور الوسطى للإيمان في أغلب الأوقات والحالات، وجعل كل اعتماده على الله وعلى الكنيسة». [3]

وقد وجه كثير من المسيحيين همهم كله إلى العمل من أجل أن يستقبلوا يوم الحساب الرهيب طاهرين من الدنس ولذلك:« كانوا يرون في كل لذة من ملذات الحواس غواية من غوايات الشيطان، ولهذا أخذوا يندّدون بعالم الجسم ويعملون لكبت الشهوات بالصوم وبكثير من أنواع التعذيب البدني، وكانوا ينظرون بعين الريبة إلى الموسيقى والخبز الأبيض والخمور الأجنبية والحمامات الدافئة وحلق اللحية، ويرون في هذه الأعمال استهانة بإرادة الله الجلية الواضحة للعيان». [4] ولم يكن بوسع الكنيسة أن تنهض بتسيير شؤون المجتمع الدنيوية إلا إذا توفرت لها المصادر المالية الكافية، وكان من هذه المصادر ضريبة العشور والأراضي التي تملكها الكنيسة، والرسوم التي تجنى من المسيحيين مثل رسوم مراسم التعميد أو مباركة المشرفين على الموت، ومراسم الزواج وغير ذلك.[5]

(1) كمال مظهر أحمد، النهضة، (دون طبعة)، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، 1979، ص03.

(2) المرجع نفسه، ص 05.

(3) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، الجزء16، دار الجيل، بيروت، (دون تاريخ)، ص12،13.

(4) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، الجزء11، دار الجيل، بيروت، (دون تاريخ)، ص282.

(5) محمد سعيد عمران، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، (دون طبعة)، دار المعرفة الجامعية، 1998، ص311.

وزاد من إيراد الكنيسة أن غالبية الأهالي كانوا لا يعرفون القراءة والكتابة، وعادة ما كان رجل الدين هو الذي يتولى كتابة الوصايا، وأوجب قيام القساوسة بكتابة الوصايا، وإلا أصبحت غير قانونية، كما أن أي فرد من غير القساوسة يقوم بكتابة أحد الوصايا يقع تحت حرمان الكنيسة، ولما كان من المفهوم لدى المسيحيين في هذه المرحلة أن الهبة أو الوصية للكنيسة تخفف عنهم آلام المطهر، لذلك كانت الوصايا والهبات كثيرة. (1)

ومن الجدير بالذكر أن الجامعات كذلك خضعت في البداية لهيمنة الكنيسة، التي ساد فكرها كل جوانب الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية، لذلك اقتصر التدريس على اللاهوت واللغة اللاتينية والحساب والقواعد والمنطق وغيرها من العلوم التي لم يخشها الفكر الكنسي، وكان التدريس في الأغلب الأعم باللغة اللاتينية، وكانت فلسفة التعليم السائدة هي الفلسفة المدرسية "السكولائية" التي تؤكد ضرورة مناقشة وتنظيم المفاهيم السائدة ضمن إطار المسيحية. (2)

والنهضة في أوروبا كانت وليدة مجموعة عوامل داخلية أساسية وخارجية مساعدة، تفاعلت في رحم المجتمع الإقطاعي الأوروبي، وشكلت بحكم واقع تكوّنها اتجاها جديدا في التفكير والنظرة إلى الأمور، يختلف كليّا عمّا كان يسود ذلك المجتمع من قيم، نجمت عن طبيعة العلاقات الإقطاعية التي تحوّلت إلى عبء في غاية الثقل على كاهل الناس، وكذلك عن جمود ودكتاتورية الكنيسة الكاثوليكية، التي كانت تقيد الفكر وتحول دون الإبداع، فبدأ المفكرون بالبحث عن أساليب جديدة لمناهضة الأفكار والنظم السائدة ولفضحها.(3)

وبقصد تحقيق هذا الهدف توجه هؤلاء إلى بعث الثقافات القديمة ولاسيما الإغريقية منها، فهم كانوا يتصوّرون أن بإمكانهم الانعتاق من قيود العصر الوسيط والتعمق في فهم الطبيعة والتعبير عنها والاستفادة منها، عن طريق إحياء التراث القديم، من هنا جاء اسم الاتجاه الفكري الجديد" Renaissance" الذي يعني البعث أو الإحياء أو الميلاد الجديد. (4)

ويوجد نوع من الإجماع العام على اعتبار إيطاليا مهدا للنهضة والحركة الإنسانية، لكون أن هذه البلاد ازدهرت في أواخر العصور الوسطى بسرعة مدهشة، فمنذ القرن الـ 11 غدت اقتصادياتها تعتمد بشكل متزايد على التجارة الخارجية، وارتفعت طاقة سفنها في بحر الأبيض

---

(1) محمد سعيد عمران، ص 312.

(2) جفري برون، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة: علي المرزوقي،(دون طبعة)، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان،(دون تاريخ)، ص 139.

(3) كمال مظهر أحمد، ص 15.

(4) المرجع نفسه، ص 16.

المتوسط لأنها احتكرت كل تجارة أوروبا مع الشرق، ولم ينته القرن الـ13 حتى أصبحت إيطاليا تحتل مكان الصدارة في مختلف مجالات حياة القارة الاقتصادية والاجتماعية، وتقدمت مدنها على غيرها بسرعة كمدينتي البندقية و فلورنسا. (1)

وتفاعلت مع هذا العامل الأساسي جملة عوامل أخرى ساعدت في تسريع ونمو عناصر النهضة في إيطاليا، لأن هذه البلاد لم تكن مجرد حلقة وصل تجارية بين أوروبا والشرق بل أنها كانت وبحكم ذلك تشكل في الوقت نفسه حلقة وصل ثقافية مهمة بين الجانبين، فعن طريقها انتقلت أفكار ومظاهر حضارية شرقية مهمة، تركت أثارا واضحة على معالم النهضة الأوروبية، وتعود بداية ذلك الدور بشكل خاص إلى فترة الحروب الصليبية، التي أجمع المؤرخون على تأثيرها الكبير في نقل مقوّمات حضارية كبيرة من الشرق إلى الغرب انعكست أول ما انعكست في النهضة.(2)

وكان الإنسان في العصر الوسيط فردا في جماعة يسير في ركابها ويعمل بوحيها، فاسترد في عصر النهضة استقلال شخصيته واستكمل نزعته الفردية، التي كانت قد انطمست منذ أواخر عهد اليونان والرومان، وكان من أثر هذا التطور ظهور حركة الإصلاح الديني التي تولت بالنقد أكبر هيئة دينية مقدسة، وأتاحت لغير الكنيسة تفسير الأناجيل، وأفضت إلى تحرير العقل من قيود العقيدة الدينية.(3)

وتمثل هذا الانقلاب في اتجاه العقل الجديد في طريقين: أولهما إحياء الروح القديم حيث انطلق دعاة المذهب الإنساني إلى بعث ما عرف من آداب اليونان والرومان، مسترشدين بها في إخضاع الدنيا لصالح هذا الإنسان الجديد، وثاني الطريقين اللذين سلكهما العقل الجديد يتجلى في اهتمامه بالطبيعة الحافلة بالحقائق ونزوعه إلى ارتياد المجهول من آفاق العلم الطبيعي، إذ انبعثت صيحة "روجر بيكون" بالدعوة إلى التجربة والاختبار، ومهد هذا لنشأة العلوم الطبيعية مؤيدة بالمخترعات الحديثة. (4)

وفي الحقيقة أن هناك ثلاث حركات كبرى قد أحدثت التغيير في المجتمع الغربي، وذلك من وقت بدء تراجع العصور الوسطى في القرن الرابع عشر.

---

(1) كمال مظهر أحمد، ص17،18.

(2) المرجع نفسه، ص 23.

(3) توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ط3، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979، ص 161.

(4) المرجع نفسه، ص 161،162.

أولى هذه الحركات هي **الحركة الإنسانية،** التي كانت بمثابة أبرز الحركات الكبرى المؤثرة في المرحلة الانتقالية الممهدة للعصر الحديث، كما كانت الحركة الأعمق نقدا لتـراث القـرون الوسطى، والأكثر تمردا على سيطرة العقلية المدرسية في العصر الوسيط: « لقد نزعت الحركة الإنسانية إلى نبذ عادات الفكر للعصر الوسيط والمثل العليا لهذا العصر وبخاصة ما كان منهـا على النحو الذي جسدته النزعة الاسكولائية أو المدرسية»[1] وهذه الحركة كانت الأكثر استلهاما للثقافة القديمة عند اليونان والرومان. ويعتبر الإنسانيون إيديولوجي عصر النهضة، فهم الـذين خطوا الخطوة الأولى في وضع الأسس الدنيوية للثقافة الجديدة.

ومن الجدير بالذكر أن الإنسانيين هم الذين استخدموا لأول مرة مصطلح "القرون الوسـطى" للدلالة على العصر الذي سبق النهضة وأتبع عهد الرومان والإغريق حسب مفهومهم. [2]

وينحدر أصل مصطلح الإنسانية والإنسانيين "Humanism-Humanistic" كتعبير اجتمـاعي فكري ظهر في القرن الـ16 من الكلمة اللاتينية (Humanitas) التي تعني الإنسانية حرفيا، وهي مقتبسة بدورها من كلمة (Homo) التي تعني الإنسان، وأراد أصحاب الاتجاه الجديد باختيـارهم لهذا الاسم التأكيد على الطابع الدنيوي للعلوم والآداب، وعلى قيمة الفرد في الحياة بعد تجريـده منها على مدى قرون طويلة، وبالتالي فإن أبرز خاصية للحركة الإنسانية هي تأكيـدها علـى الذات أو شخصية الفرد "Individual-Individualism".[3]

فالإنسان ذلك المخلوق العجيب، وجد نفسه قد أسرف في البحث عما يدور حوله في العـالم، وأسرف في الاهتمام بما قد يحصل له في العالم الآخر، وما يحصل له في العالم الـذي يعـيش فيه، وأدرك بأن ما لديه من قوى كامنة كافية لتحقيق سعادته، وأخذ يبحث عن الوسائل للتعبيـر عن ذاته بقوة ووضوح، ولذلك عرفت الحركة الإنسانية Humanism لاهتمامها بالإنسان الفـرد وبتحقيق ذاته في هذه الحياة الدنيا، وفقا لما أوتي من إمكانيات طبيعية.[4]

---

(1) كرين برينتون، ص 34.

(2) كمال مظهر أحمد، ص50.

(3) المرجع نفسه، ص 38.

(4) د.كريم متى، الفلسفة الحديثة، ط2، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1988، ص 13.

ومن أبرز أعلام عصر النهضة الذين كان لهم الأثر في تأسيس الحركة الإنسانية:

**دانتـــي** (1265–1321) شاعر إيطالي معروف، يعتبر باتفاق الآراء المبشر الأول للنهضـــة، وقد بلغ أدبه الذروة شكلا ومضمونا في رائعته "الكوميديا" التي عُرفــت مــن بعــده مباشـــرة بـــ"الكوميديا الإلهية"، وتتميز هذه الكوميديا بطابع موعظي ديني عام، حيث تحتوي على أقصى وأبلغ نقد أدبي وجه إلى الكنيسة ورجالها. (1)

**بترارك** (1304–1374) شاعر وكاتب إيطالي، قضى معظم سنوات عمره بـــين مخطوطاتـــه محققا إياها، حتى أنه استطاع الكشف عن عدد من المخطوطات غير المعروفة لرجـــال الفكـــر القدماء، وكان يعتقد بترارك أن الأسلوب الذي سلكه الأقدمون هو الطريق الأصـــوب لتحريـــر الإنسان وخدمة الفكر والمجتمع. وانتقد بترارك مساوئ الكنيسة بشدة في عدد من نتاجاته المهمة خاصة في قصائده التي أسماها "رسائل بدون عناوين".(2)

**بوكاشـــيو** (1313–1375) كاتب إيطالي، بلغ قمة إبداعه الفني في رائعته "ديكاميرون" المؤلفة من مائة قصة قصيرة، قضى ثلاث سنوات في تأليفها، وتحتوي على قصص تروي مغـــامرات بعض التجار في بلدان مختلفة، وعلى أخرى مقتبسة بأسلوب رفيع من الأســـاطير والقصـــص الشعبية المتداولة.(3)

**ميكيافيلي** (1429–1527) مؤرخ ومفكر سياسي إيطالي، ترك وراءه عددا من المؤلفات التي تعتبر من أهم نتاجات عصر النهضة في حقلي التاريخ والفكر السياسي، لاســـيما كتابـــه ذائـــع الصيت (الأمير)، حيث ذهب في كتابه هذا إلى أن الأمير: « ينبغي ألا تكون له غاية أو فكـــرة سوى الحرب، ونظامها وطرق تنظيمها، وألا يتخذ لدراسته موضوعا آخر سواها. فهذا هو الفن الوحيد اللازم لمن يتولى القيادة فهو فن له من المزايا ما يكفي للمحافظة على هؤلاء الذين ولدوا أمراء والإبقاء عليهم في مناصبهم».(4) ويضيف إلى أن الأمير:« مضطرا إلى أن يعلـــم جيـــدا كيف يتصرف كالحيوان، فهو يقلد الثعلب والأسد، لكن الأسد لا يستطيع أن يحمي نفســـه مـــن الفخاخ، والثعلب غير قادر على مواجهة الذئاب، على المرء إذن أن يكون ثعلبا ليواجه الفخـــاخ ويكون أيضا أسدا ليخيف الذئاب، ومن يريد أن يكون أسدا فقط لا يفهم الأمر جيدا».(5)

(1) كمال مظهر أحمد، ص 71، 73.

(2) المرجع نفسه، ص 81،82.

(3) المرجع نفسه، ص 87،88.

(4) نيقولا ميكيافيلي، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص 77.

(5) المرجع نفسه، ص 89، 90.

**سيرفانتس** (1547–1616) يعتبر أبرز كاتب ظهر في إسبانيا، وقد اشتهر برائعته " دون كيخوت" أو "دون كيشوت"، وهي عبارة عن قصة واقعية تعبر عن روح عصر كاتبها العبقري بأسلوب رائع، حيث يحلم بطل القصة " دون كيخوت" بإحياء الفروسية في وقت ولّى عهدها. ويحاول بطل القصة تغيير الواقع بقوة يده، فيدافع عن الثكالى واليتامى ويعاقب الأشرار، ولكن لا يستطيع في الواقع أن يفعل شيئا، بل يتسبب في انتشار الفوضى، ويجلب الضرر لبعض الناس، إلا أن دوافعه كانت نابعة من حب الخير والإنسان، وبالتالي فمثله العليا مليئة بأفكار معاداة الإقطاع التي سادت عصر النهضة، والتي ولدت في خضم الصراع ضد قيم المجتمع الإقطاعي.[1]

**شكسبير** (1564–1616) شاعر وروائي انجليزي، ترجم الكثير من أفكار عصر النهضة والحركة الإنسانية في مؤلفاته، ففي نتاجاته المبكرة مثل "روميو وجوليت" و "حلم في منتصف ليلة صيف" و "تاجر البندقية" تطغى فكرة انتصار الإنسان على قوى الشر والتخلف، ولكن في كتاباته الدرامية المتأخرة مثل (هاملت) و(عطيل) وغيرها يكشف شكسبير عن الهوة العميقة بين آمال وأمنيات رجال النهضة وواقع الحياة والمجتمع.[2]

**ليوناردو دافنشي** (1452–1519) من أبرز العباقرة الإيطاليين الذين أبدعوا في مجال الفن، حيث آمن دافنشي بوجود علاقة ثابتة بين الفن والعلم، وكان يرى أنه لابد للإبداع الحقيقي في فن الرسم أن يعتمد على التحديد الدقيق لأبعاد الصورة بشكل متناسب، مما يتطلب الإلمام التام بالرياضيات. ومن أبرز أعماله لوحته المشهورة "الموناليزا" أو "الجوكندا"، حيث أعطى صاحبة الصورة بعدا فنيا خاصة من خلال نظرتها البعيدة المعبرة، وابتسامتها الغامضة التي أصبحت ولم تزل مدار نقاش العديد من الرسامين والمختصين في فن الرسم وغيرهم.[3]

وإذا كان المثل الأعلى للنهضة في نزعتها الإنسانية قد اعتمد على إعادة الاعتبار للإنسان، فإن هذا المذهب الإنساني:« تسرب إلى المسيحية نفسها، وأخذ يعمل على تقويضها من الداخل».[4]

---

(1) كمال مظهر أحمد، ص 140.
(2) المرجع نفسه، ص 136.
(3) المرجع نفسه، ص 105،104.
(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1986، ص06.

ولذلك ظهرت **حركة الإصلاح الديني**، وهي ثاني الحركات، وقامت على مبدأ:« إعادة فتح باب الاجتهاد في الدين على أساس إحلال العقل محل النقل، وإلغاء احتكار الفقهاء والكهنة كمفسرين للوحي، وإلغاء دور الأولياء كوسطاء بين الناس والله». [1]

وبفضل هذه الحركة الإصلاحية ظهرت الديانة أو المذهب البروتستانتي Protestantism، في ألمانيا على يد **مارتن لوثر** (1483–1586)، وفي انجلترا قادها اللورد **جون كالفن**(1509–1564)، ولعل الحركة في انجلترا كانت امتداد لنظيرتها في ألمانيا، ويمكن اعتبار حركة الإصلاح الديني في أساسها ثورة على البابا والكنيسة الكاثوليكية، والثورة على صكوك الغفران وحق الباب في تلقي اعترافات عباد الله تعالى ومفاتيح الجنة. [2]

فالفرد في العصور الوسطى وصل إلى أسفل الدرجات، إذ كان عبدا للأمير أو الكونت مثلا، ولكن في أواخر العصور الوسطى وبفضل الحركة الإصلاحية، أخذ الفرد يتحرر من العبودية، وبذلك اندثرت بعض النظريات السياسية وخصوصا التي ترى أن الكنيسة لها الهيمنة على الحياة الروحية الدينية، والإمبراطور يحكم بتفويض من الله، وليس لأي شخص أن يحاسبه حيث أنه يستمد سلطاته من الله.[3]

وبهذا ظهرت نظريات جديدة تناسب العصر، ومنها النظرية التي تؤمن بأن للملك الحق في استخدام كافة الوسائل التي يراها مناسبة لنمو ورقي الأمة، وكذلك النظرية الأخرى القائلة بأن الحركة إنما أنشئت لتحقيق مصلحة المحكومين. [4]

لقد قام مارتن لوثر في عام 1520 بجمع طلاب جامعة (وتنبرك)، وسار بهم إلى خارج المدينة، وهناك أحرق دستور الكنيسة وشرائعها، وأعلن بذلك عصيانه عليها، وكذلك على البابا رئيسها، بإحراقه المرسوم الذي وجهه هذا ضد لوثر وتعاليمه، وبذلك كانت الثورة ضد الكنيسة دعوة إلى انقلاب عام في طراز حياة الناس وتفكيرهم[5].

---

(1) د. لويس عوض، ثورة الفكر المعاصر في النهضة الأوروبية، ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1987، ص228.

(2) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001، ص 54.

(3) عبد العزيز سليمان نوار ومحمود محمد جمال الدين، التاريخ الأوروبي الحديث،(دون طبعة)، دار الفكر العربي، القاهرة، 1999، ص10.

(4) المرجع نفسه، ص 10، 11.

(5) جفري برون، ص177.

كما أنه كافح البابوية ودعا إلى إصلاح ديني:« فما كانت البروتستانتية في البدء إلا احتجاجا على الغفرانات، ودعوى إصلاح في الإدارة الكنسية والعبادة، ثم زعمت أن الدين يقوم على الفحص الحر أي الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية، بغير حاجة إلى سلطة تحدد معاني الكتاب».[1]

ويمضي لوثر في دعوته قائلا طالما وأن القسيس الكاثوليكي أصبح عقبة بين الإنسان والرب، فإن الواجب يقتضينا بأن نتخلص من كل ما قد يشكل عقبة على هذا النحو، ليكن كل إنسان قسيس نفسه، وإنها لجرأة تبلغ حد الوقاحة، حين نزعم أن الله العلي القدير، العليم الخبير يرضى بأن يتدخل جهاز تافه مثل الكنيسة في علاقته مع عباده، علاوة على هذا فإن الله يبسط نواياه، ومقاصده واضحة في الكتاب المقدس، ويستطيع كل إنسان أن يقرأه بنفسه ولنفسه دون وساطة قسيس. [2]

كما ذهب جون كالفن إلى أن الكتاب المقدس يجب أن يكون هو الشيء الوحيد الذي يستخلص منه جمهور المسيحيين أصول عقيدتهم دون سواه، ولا يوجد غير المسيح شفيعا للناس عند الله، ووجوب فصل الكنيسة عن سلطة الدولة، فالكنيسة عند كالفن ما هي إلا سلطة روحية عامة لا تستأثر بها فئة دون الأخرى، بل هي حق مشاع لكل المسيحيين علمانيين كانوا أم رجال الدين، ويشترك الجميع في إدارتها.[3]

أما ثالث الحركات فهي **الحركة العلمية** التي أفرزتها عملية إحياء الدراسات التجريبية، فقد تم في عصر النهضة وضع أسس العلوم الطبيعية والفيزيائية، وهذه الحركة لم تكن وليدة فراغ تاريخي وعلمي، بل كانت في بدايتها نتيجة اكتشاف الأوروبيين تراث العرب العلمي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر:« أخذت أوربا تترجم التراث العربي منذ القرن الثاني عشر، وكانت مراكز الاتصال بين أوربا والإسلام في موضعين: أولهما في إسبانيا وثانيها في صقلية ومملكة نابولي، وقد كانت الترجمة في القرن الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر عن العربية مباشرة ». [4]

(1) يوسف كرم، ص06،07.

(2) كرين برينتون، ص90.

(3) عبد العزيز سليمان نوار و محمود محمد جمال الدين، ص139.

(4) عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ط3، دار القلم، بيروت، 1979، ص87،88.

وكان الإنجاز العلمي الكبير تحقق بظهور النظرية الفلكية الجديدة، وعلى يد العالم البولنـــدي **كوبرنيكوس**(1473– 1543) حين أطلق نظريته الشهيرة التي تقول بدوران الأرض والكواكـــب حول الشمس لا العكس، كما كان الرأي سائدا قبل ذلك. فخلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر:« حدث تقدم هائل في ميادين علمية متعددة، من أهمها إعادة اكتشـــاف نظـــام مركزيـــة الشمس على يد كوبرنيكوس».[1]

هذا الانجاز العلمي قد أدى باضطهاد الكنيسة للعلم، ففي الوقت الذي بدأ فيه علماء الطبيعة يزيلون سلاسل التقليد الديني، ويعلنوا اكتشافاتهم العلمية، قامت قيامة الكنيســـة وقـــام رجالهـــا، فاستحلوا دماءهم وأموالهم، وأنشأوا محاكم التفتيش التي تعاقب أولئـــك الملحـــدين والزنادقـــة، وعاقبت هذه المحاكم ثلاثمائة ألف أحرق منهم اثنان وثلاثون ألفا أحياء. [2]

كما ثارت الكنيسة عندما آمن **جاليليو** (1564–1642) بنظرية كوبرنيكوس وأخذها على أنهـــا حقيقة ثابتة لا مجرد فرض، ولم يكن تأييد جاليليو لنظرية كوبرنيكوس مجرد نزوة فكرية، بـــل لقد درس الأمر بعناية واستعمل المنظار المقرب (التلسكوب) في بحثه ودراساته، فثبت له بعـــد ذلك أن ما قاله كوبرنيكوس صحيح وأن الفرض حقيقة، ومن هنا رأت الكنيسة أن خطرا داهما بات يهدد سلطانها، فبادرت إلى التصدي لأفكار جاليليو وحرمت تداول كتاب كوبرنيكوس. [3]

وبلغ تأييد النظرية حدا سارع فيه **جيوردانو برونو** (1548–1600) إلـــى التصـــريح علانيـــة بصحة النظرية، وبأنها حقيقة واقعة، فما كان من رجال الكنيسة إلى أن قبضوا عليه وأودعـــوه السجن لمدة ستة أعوام، ثم أحرقوه بعدها وهو حي. وقد جاء **كيبلـــر** (1571 – 1630) بعد ذلـــك بدفعة جديدة في العلم، إذ أنه ما إن نظر في نقاط الضعف التي اتسمت بها نظرية كوبرنيكوس حتى بادر إلى سد الثغرات في آراء سلفه، وكانت أفكاره بمثابة اللمسات الأخيرة لبنـــاء فلكـــي عظيم وراسخ، وقد أهين كيبلر من قبل الكنيسة مثلما أهين جاليليو وكوبرنيكوس من قبله.[4]

---

(1) برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، الجزء الثاني، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، عدد72، ديسمبر1983، ص17.

(2) أنور الجندي، الإسلام والعالم المعاصر، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980، ص 305.

(3) عبد الله العمر، ظاهرة العلم الحديث، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، عدد 69، سبتمبر1983، ص13.

(4) المرجع نفسه، ص 32.

ولكن ظهر بعد ذلك رجـال كبـار ناصـروا العلـم مـن أمثـال **نيـوتن** (1642–1727) و**هيلي**(1656–1743) و **برادلـي** (1693–1762)، وأثبت هؤلاء وغيرهم من العلماء والمفكـرين آنذاك أن النظرية الفلكية الجديدة حقيقة أكيدة. [1]

وهذه الحركة العلمية الجديدة، دفعت بالعلماء نحو قطيعة شبه كاملة مع فكر العصور الوسطى، وأحدثت انقلابا واضحا في أسس المنهج العلمي، باعتمادها التجربة والاستقراء منهجا في علوم كثيرة، وهذا ما تحقق بالفعل على يد **فرنسيس بيكون** (1561–1626) الذي ضمن مبـادئ هـذا الاتجاه العلمي الجديد وفلسفته في كتابه (الأورغانون الجديد):« أراد بيكون أن يضـع للعقـل الإنساني خطة جديدة يسير عليها، حيث وضع أساسا جديدا للبحث كانت أولى خطاه الملاحظـة والتجربة».[2]

ومن نتائج هذه الحركة أن تم تأسيس الجمعيات العلمية الكبرى مثل:« الجمعية الملكية فـي لندن عام 1662، ثم تعاقبت الجمعيات بسرعة، فأنشئت الأكاديمية الفرنسية فـي بـاريس عـام 1666، ثم أكاديمية سان بطرسبورغ الروسية عام 1729 وأكاديمية برلين عام 1744». [3]

وهذه الحركات الثلاث كان لها تأثير على الحياة الأوروبية، حيث أحدثت تغيرات جوهرية في أوربا أهمها:

ــ تشكل اللغات القومية الحديثة في أوربا وولادة آدابها، حيث أدى إلى انتصـار اللهجـات الشعبية على اللغة الفصحى (اللاتينية)، وتحولها إلى لغات مزدهرة بالآداب الخصبة بثمار القلب والعقل، بعد ألف عام من العقم الكنسي الذي قتل الآداب والفنون والعلوم، وخنق لغـة الشـعب وحرم ترجمة الكتاب المقدس إليها حتى يحتكر الكهنة فهم نصوص الدين، وتفسيرها للملايين من بسطاء المؤمنين، هذه اللغات الشعبية التي أينعت خصوصا في كتابات الكثير من أعلام عصـر النهضة، وقد كانت: « اللاتينية هي لغة العلم والكتابة في العصور الوسطى، وبعد ذلك تضاءل استخدام هذه اللغة بالتدريج حتى أصبحت مقصورة على رجال الكنيسة، وبالتدريج عمد بعض

---

(1) عبد الله العمر ، ص37.

(2) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ط5، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967، ص43.

(3) فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، عدد 3، مارس 1978، ص130.

الكتاب والأدباء إلى الكتابة بلغة شعوبهم، وهكذا أصبح الاهتمام بهذه اللغات القومية مظهرا من مظاهر النزعة القومية».[1]

ـ تشكل حركات الاستقلال القومي والوحدة القومية فيها، وترتب على انتشار الشعور القومي والسعي للوحدة القومية:« ظهور دول قوية موحدة، وقد ظهرت الدول الحديثة على أساس قومي أولا في وسط غرب أوربا كقيام الوحدة في إيطاليا وكذلك ظهور ألمانيا كدولة متحدة قوية».[2]

ـ بروز فكرة الحق الطبيعي وحلولها محل فكرة الحق الإلهي، حيث كان الأوربيون في العصور الوسطى يخضعون لسلطة الكنيسة، فلما جاءت النهضة ظهرت نظريات سياسية جديدة لتساير التغيرات التي طرأت على المجتمع الأوربي كله، وهذه النظريات تدور حول سلطة الحكومة وواجباتها، وما يجب أن يتحلى به الحكام من صفات.[3]

ـ انهيار النظام الإقطاعي وظهور الملكية المقيدة ثم الديمقراطيات الحديثة، حيث ظهرت مبادئ اجتماعية جديدة قائمة على المساواة والعدل، وعلى تمتع جميع أفراد الشعب بنفس الحقوق ونفس الواجبات أمام القضاء، وفي مختلف المجالات، وكان للنظم السياسية الجديدة التي ظهرت في المجتمع الأوربي أثرها البالغ في هذه المجتمعات.[4]

ـ اختراع المطبعة وحلول الطباعة محل النسخ اليدوي، حيث كان اكتشاف الطباعة الحديثة التي عدت من أهم المكتسبات العلمية والثقافية، بل من أهم الأحداث في تاريخ الإنسانية، حيث: « اهتدى غوتينبورغ في العام 1445 إلى صنع أول آلة طبع خشبية تعمل باليد وتستخدم الحروف المتحركة، وقد أسهم اختراع الطباعة في التقدم العلمي وبعث التراث ونشر الأفكار وإشاعة المعارف، ولولا هذا الاختراع العظيم لظلت القراءة والكتابة حكرا على النخبة من أبناء الفئات الاجتماعية العليا ورجال الدين». [5]

---

(1) شوقي عطا الله الجمل وعبد الله عبد الرازق إبراهيم، تاريخ أوروبا،(دون طبعة)،المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة،2000، ص13.

(2) المرجع نفسه، ص175.

(3) المرجع نفسه ، ص29.

(4) المرجع نفسه، ص29.

(5) جفري برون، ص142.

ـ اكتشاف أمريكا وغيرها من بقاع العالم المجهولة، فعصر النهضة جاء بأفكار جديدة وروح جديدة للبحث والعلم والتنقيب، حيث تقدمت علوم الفلك والعلوم البحريـــة، حتـــى تـــم اختـــراع البوصلة، مما كان له أكبر الأثر في تشجيع الطبقة البرجوازية على المغامرة البحرية، وهذا ما نتج عنه اكتشاف كروية الأرض، الذي أدى إلى اكتشاف أمريكا وأستراليا والقطبين.[1]

---

(1) عبد العزيز سليمان نوار ومحمود محمد جمال الدين، ص58.

## المبحث الثالث: مفهوم النهضة في الفكر العربي

منذ نهاية القرن 4 هـ، بدأت عوامل الضعف والانحلال تدب في كيان العرب وتوالت عليهم المحن والنكبات:« فتعرضوا للموجات التركية المتوالية ثم جاءتهم الحروب الصليبية من الغرب، وبقيت بلاد الشام حوالي قرنين من الزمان تحت حكم الأوروبيين، وفي القرن 7 هـ اكتسحت موجات المغول بقيادة "**هولاكو**" العالم العربي، واحتلت بغداد عام (657هـ/1258 م) وعاثت فسادا في البلاد وأحرقت ما في دور العلم والأدب من كتب ومخطوطات ثمينة، وبعد ذلك بقرنين تقريبا، زحف " **تيمورلنك** " على دمشق فمثل الدور الذي قام به هولاكو في بغداد ».(1)

وفي مطلع القرن 16 م فتح الأتراك العثمانيون البلاد العربية، وظلت طوال القرون الثلاثة الأولى من حكمهم في عزلة تامة عن العالم الخارجي، وبينما شهدت أوروبا نهضة علمية وأدبية رافقتها اكتشافات جغرافية وحركة استعمارية ضمنت لها السيطرة على العالم الجديد وعلى العديد من أقطار العالم القديم في إفريقيا وآسيا، واجتاحتها في القرن 18 ثورة صناعية وأخرى سياسية واجتماعية أعطتها مركز القيادة للعالم بأسره.(2) بينما كانت هذه التطورات تجري في أوروبا كان العرب منغلقين على أنفسهم في ظل الحكم العثماني، فلا اختراع ولا تقدم في العلوم والصناعة، بل جمود فكري وترديد لما ورد في الكتب الفقهية والنحوية والصرفية.(3)

وما إن حل القرن 19 م حتى شهد العرب أحداث خطيرة كان أبرزها وقوع الكثير من البلاد العربية تحت سيطرة الاحتلال الاستعماري الغربي، وهذا ما كان له أثر كبير على جميع ميادين حياتهم. وقد كان الاحتلال المحرك الأساسي لنهضة العرب، وهذه النهضة كانت منذ البداية وليدة الصدمة مع قوة الغرب وتوسعه الاستعماري.

ولعل أبرز العوامل التي ساعدت على نهضة العرب الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801) حيث فتحت هذه الحملة على مصر أبواب العالم العربي على الحضارة الغربية الحديثة بما اشتملت عليه من مبادئ سياسية وأنظمة إدارية وعلوم وآداب وفنون وطباعة وصحافة وغيرها. (4) ورافق **نابليون بونابرت** في حملته هذه فريق من العلماء الفرنسيين في الرياضيات والهندسة والطب والجغرافيا، وكذا البعثات العلمية في أوروبا التي أسهم **محمد علي** باشا فيها، حيث كانت هذه البعثات العلمية من العوامل الهامة في الانفتاح على حضارة الغرب وترجمة

(1) علي المحافظة، ص11.
(2) المرجع نفسه، ص 11.
(3) المرجع نفسه، ص 11.
(4) المرجع نفسه، ص 23.

العديد من المؤلفات العلمية والأدبية والفنية الغربية إلى اللغة العربية، وتدريس العلوم الحديثة في المعاهد والمدارس التي أنشأها محمد علي وخلفاؤه على النمط الأوروبي. [1]

ولقد حمل **محمد علي** ( 1786–1877)، مشروعا نهضويا كبيرا ومضى فيه، وحقق في عقود قليلة من الزمن ما يثير الدهشة والإعجاب، ورأى أن أحوج ما تحتاجه الشعوب لتحقيق المعجزات هو الإدارة الحازمة والإرادة الصادقة، ومشروعه النهضوي هو المشروع العربي الأول أو قل هو الأساس والقاعدة للمشروع النهضوي العربي، الذي عبّر عنه مفكرون كثيرون.[2] وأبرز ما قام به محمد علي من إصلاحات يتمثل في:

ـــ **تحديث الجيش المصري:** أجرى محمد علي سلسة من الإصلاحات العسكرية لتأسيس جيش عصري أظهر كفاءة قتالية عالية في معظم المعارك التي خاضها.

ـــ **الإصلاحات الاقتصادية:** ألغى محمد علي نظام الالتزام في جباية الضرائب، وأنجز المسح الزراعي الشامل لكامل الأراضي المصرية، وعمل كذلك على بناء قاعدة صناعية متطورة، وشجع الشوام والمغاربة والأوروبيين على المجيء إلى مصر للعمل فيها والاندماج مع أبنائها، وأصدر عددا كبيرا من القرارات التي تشجع الهجرة إلى مصر للعمل والاستقرار الدائم فيها.[3]

ـــ **إصلاح التعليم:** اهتم محمد علي اهتماما جديا بتشجيع التعليم على المستويات كافة، فأنشأ عددا كبيرا من المدارس الابتدائية في جميع المناطق، كما فتح الكثير من المدارس الثانوية في المدن الكبرى، وسارع إلى إرسال عدد من البعثات العلمية إلى جامعات بعض الدول الأوروبية.

ـــ **الإصلاحات الاجتماعية:** لقد ألغى كل أشكال التمييز ما بين المصريين وغير المصريين، وأطلق الحرية لجميع الطوائف في ممارسة شعائرهم الدينية، وساوى بين السكان في الحقوق والواجبات.[4]

وأجمع كثير من الباحثين ـــ عربا كانوا أم أجانب ـــ على اعتبار ظهور حركة تنويرية في الشرق العربي، وبعث الآداب العربية واتساع المزاج المعادي للإقطاع، وظهور ونمو الوعي القومي والدعوة إلى الاستقلال السياسي، ونشوء حركة الإصلاح الديني الإسلامي والتأثير

(1) علي المحافظة، ص 23،24.

(2) معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة كتب عالم المعرفة ، الكويت،عدد115 ، جويلية 1987، ص136.

(3) مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، عدد252 ، ديسمبر1999، ص81،85.

(4) المرجع نفسه، ص 89،90.

الحاسم من قبل الثقافة الغربية على الثقافة العربية، أجمع الباحثون على اعتبار هذا كله نهضة عربية تبدأ من القرن الــ19م. [1]

ومن رواد النهضة العربية الأوائل (رفاعة الطهطاوي و خير الدين التونسي)، فقد أدركا منذ البداية أهمية الحرية في المجتمع الحديث، ودورها الذي لا غنى عنه، وأنها ملازمة للتقدم في حين أن الاستبداد ملازم للتخلف.

حيث وجد **رفاعة الطهطاوي** (1801ـــ1873) في الفكر الغربي ثروة ضخمة أحس بحاجة أمته بنقلها إلى الفكر الإسلامي والثقافة العربية، رغبة في القضاء على مرحلة الضعف والجمود. [2]

وكان أبرز أساتذة الطهطاوي الشيخ **حسن العطار** (1766–1835) الذي تولى مشيخة الأزهر سنة 1830، وهو الذي ساعد على تهيئة ذهن الفتى رفاعة لتقبل (العلوم العصرية) والإقبال عليها، وهو من غير شك أكبر الأسماء التي هيأت للنهضة الحديثة، وأهم أقواله:« أن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها». [3]

وطرح الطهطاوي بعد عودته من فرنسا عام 1831 مشروعا إصلاحيا، شمل بعض أهم أوجه الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافة الأوروبية في حينه، ورأى من الضروري: « أن تتكيف الشريعة وفقا للظروف الجديدة، معتبرا ذلك التكيف أمرا مشروعا».[4]

فهو في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) يترجم الدستور الفرنسي ويبدي إعجابه بالمادة الأولى التي تنص على أن سائر الفرنسيين متساوون أمام القانون، ويشيد بتقديسهم للحرية فيقول:« ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وما يسمونه الحرية وما يرغبون فيه، هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة المعتبرة».[5]

---

(1) أحمد برقاوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، ط2، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1999، ص22.

(2) حمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، ج1، ط1، دار عالم الكتب، الرياض، 1994، ص 44.

(3) عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، عدد30 ، جوان 1980، ص89.

(4) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة:كريم عزقول، ط4، دار النهار للنشر، بيروت،(دون تاريخ)، ص 99.

(5) محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، (دون طبعة)، دار الفرقان، (دون تاريخ)، ص 23.

والفكرة المركزية في " تخليص الإبريز" هي بلا شك فكرة الحريـــة، وهـــي تحتـــل فـــي (المناهج) وفي (المرشد) مكان القلب من الحياة السياسية:« وتأسست الممماليــك لحفــظ حقــوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض، علـــى موجـــب أحكـــام شرعية وأصول مضبوطة مرعية، فالملك يتقلـــد الحكومـــة لسياســـة رعايـــاه علـــى موجـــب القوانين».[1]

وكان رفاعة الطهطاوي حريصا في مطلع كتابه " تخليص الإبريز" على أن يقول :« ومـــن المعلوم أني لا أستحسن إلا ما لم يخالف نص الشريعة المحمدية»، وكان أكثر من ذلك حريصا على نفي صفة التمدن عن كل ما يخالف الشرع، إذ يقول:« فكل ما يمنعه الشرع صـــراحة أو ضمنا فغير مباح ولا يعد تمدنا، بخلاف المباحات إذا تصرف فيها العقل بالتصرفات التحسينية، وحولها من حالة إلى حالة أحسن منها، فهذا عين التمدن».[2]

وقد سجل الشيخ رفاعة الطهطاوي في نهاية كتابه " تخليص الإبريز" أن تمدن فرنسا حقيقة لا جدال فيها وإنه:« لا ينكر معارفها إلا من لا إنصاف عنده ولا معرفة له»، وكانت الحســـرة تملأه كلما وقف على بعض معالم التمدن في فرنسا، ويؤكد أن هذا التمدن:« يحق أن يكون من باب أولى في ديار الإسلام وبلاد شريعة النبي ﷺ ».[3] وكان حريصا علـــى أن يؤكـــد بـــأن العلاقات لابد أن تتوثق بين المسلمين و بين الممالك الأجنبية، واعتبر ذلك شرطا لتحقيق التمدن المنشود:« إن أعظم وسائل تقدم الوطن في المنافع العمومية رخصة المعاملة بين أهالي الممالك الأجنبية واعتبارهم في الوطن كالأهلية».[4]

كما تكلم الطهطاوي في مقدمة كتابه (مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصـــرية) عن حب الوطن والتعلق به، وأورد كثيرا من الأقوال المأثورة في حب الوطن بين حديث شريف أو كلام يعزى إلى أصحاب رسول الله ﷺ أو حكمة مشهورة أو شعر، وبين أن الوطن جامعـــة تجمع ساكنيه على اختلاف الأديان، وتأثر الطهطاوي بفكرة الحرية في مجتمع الثورة الفرنسية ليس بأقل من تأثره بفكرة الوطنية.[5]

---

(1) عزت قرني، ص56.

(2) جمال سلطان، جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، مركز الدراسات الإسلامية، برمنجهام، بريطانيا، 1991، ص 20.

(3) المرجع نفسه، ص 13.

(4) المرجع نفسه، ص 14.

(5) محمد محمد حسين، ص20.

ويذهب الطهطاوي إلى تعريف العدل في "مناهج الألباب":« هو وضع الأشياء في مواضعها، وإعطاء كل ذي حق حقه، والمساواة في الإنصاف بميزان القوانين»، ويشمل هذا التعريف عناصر الحق، والمساواة، والقانون. [1]

ويرى الطهطاوي في "مناهج الألباب" أن الانتظام العمراني يحتاج إلى قوانين: قوة حاكمة « جالبة للمصالح دارئة للمفاسد»، وقوة محكومة « وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتعة بالمنافع العمومية، فيما يحتاج إليه في معاشه ووجوه كسبه وتحصل سعادته»، ثم يجعل للقوة الحاكمة ثلاثة أركان عظيمة:« فالقوة الأولى قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية، والثانية قوة القضاء وفصل الحكم، والثالثة قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها». [2]

ويعقد في كتابه (المرشد الأمين للبنات والبنين) فصلا في "الحرية العمومية والتسوية بين أهالي الجمعية " يتكلم فيه عن الحرية والمساواة ــ وهما شعاران ضمن ثلاث شعارات للثورة الفرنسية كما هو معروف ــ فيقسم الحرية إلى خمسة أقسام: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية. [3] وبعد أن يتكلم عن كل قسم من هذه الأقسام يقول:« فالحرية بهذه المعاني هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك، فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سببا في حبهم لأوطانهم». [4]

ولهذا حاول الطهطاوي أن يوجد تيارا توفيقيا بين النموذجين الغربي والإسلامي، وبهذا يكون كما وصفه البعض:« أول من تقدم على أبناء وطنه في نقل علوم الغرب إلى الشرق»، فهو أراد أن يوقظ سائر بلاد الإسلام من الغفلة كي يبحثوا عن العلوم والفنون والصنائع، وفي رأيه أن الذين يرفضون الأخذ عن أوروبا واهمون، لأن الحضارة دورات وأطوار، وهذه العلوم قد كانت إسلامية عندما كنا نعيش عصر نهضتنا، فأخذتها عنا أوروبا وطورتها، وواجبنا الآن أن نتتلمذ عليها كما تتلمذوا على أسلافنا. [5] ويمكن القول أن الطهطاوي سواء في(تخليص الإبريز) أو في(المناهج) أو في(المرشد) أكد على أن العدل هو أساس المجتمع وأساس الحكم.

---

(1) عزت قرني، ص75،78.

(2) محمد محمد حسين، ص27.

(3) المرجع نفسه، ص 23.

(4) المرجع نفسه، ص24.

(5) رفعت سيد أحمد، من الإسلام إلى التغيير، ط1، دار الملتقى للطباعة والنشر، قبرص، 1994، ص 26،27.

وحاول **خير الدين التونسي** (1810–1890) أن يجمل مواقفه من موضوع التجديد والإصلاح في كتابه الشهير (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) حيث يقول: « من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة، الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة، كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم، على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم ويعرّفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم ». [1]

وأدرك خير الدين بصفته ضابطا سابقا في الجيش التونسي، وبصفته تحمل المسؤولية لفترة طويلة، أن سرّ تفوق الدول الأوروبية كامن في قوّتها الاقتصادية والعسكرية، وأن هذه القوّة عائدة إلى عوامل مادية أخرى تتمثل في التعليم والمؤسسات القائمة على العدل والحرية.[2]

ويقسم خير الدين الحرية إلى ثلاثة أقسام: الحرية الشخصية وهي إطلاق تصرف الإنسان في ذاته، وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله، ومساواته بأبناء جنسه لدى الحكم. [3] والحرية السياسية وهي حق الرعايا في التدخل وإبداء الرأي في صالح الدولة عن طريق المجالس النيابية، وحرية الرأي التي يسميها ترجمة للمصطلح الأوربي حرية المطبعة، وبالجملة الحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمتهم.[4]

وارتبطت عنده الحرية السياسية بالحرية الاقتصادية، فالرخاء لا يتحقق بالخصوبة وتوافر الإمكانيات وحدها، وإنما بالحرية الاقتصادية التي تجعل أرباب النشاط الاقتصادي والاستثمار المالي آمنين على ثرواتهم وأموالهم. [5]

ويؤكد على أن التنظيمات السياسية لابد وأن تكون مؤسسة على العدل والحرية، ويرى أن الغاية من التنظيمات السياسية هي تحقيق العمران للبلاد، وأساس هذا العمران هو العدل أي الحرية السياسية للمواطنين[6]، وهذه الحرية هي التي تحقق اشتراك الرعية في توجيه سياسة الدولة كي تأتي على وفق المصلحة العامة للمجموع.

---

(1) نبيل عبد الجبار، المشاريع الوحدوية، مكانة العقل في الفكر العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998 ، ص227.
(2) علي المحافظة، ص 100.
(3) محمد محمد حسين، ص 25.
(4) المرجع نفسه، ص 26.
(5) محمد عمارة، العرب والتحدي، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، عدد29 ، ماي1980، ص 165.
(6) المرجع نفسه، ص 164.

ويقول خير الدين في مقدمة كتابه (أقوم المسالك):« إنه قد تدبر أحوال الأمم وأسباب تقدمها وتأخرها، فانتهى إلى أن رسم طريق الإصلاح والرقي بالمسلمين، لا يتأتى إلا بالنظر في أحوال الأمم الأخرى، وما جرى عليها من أسباب التقدم»، ثم يقول:« إنه قد جمع في كتابه ما تيسر له من مستحدثات الأوروبيين المتعلقة بسياستي الاقتصاد والتنظيم، مع الإشارة إلى ما كانوا عليه في العهد القديم، وبيان الوسائل التي ترقوا بها في سياسة العباد، إلى الغاية القصوى من عمران البلاد، والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه، أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا، ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا، عسى أن نسترجع به ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا».[1]

وتفكير خير الدين واضح وصريح فيما ذهب إليه من أن الحصول على أسباب القوة السياسية والحربية والاقتصادية لا يتيسر إلا بالاقتباس من النظم الأوروبية، فهو يقول بعد كلام عن تقدم أمم الغرب في ميادين الصناعة المدنية والحربية:« هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا من الناس، على دعامتي العدل والحرية، اللذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما مِلاك القوة والاستقامة في جميع الممالك». [2]

ولهذا فهو يدعو إلى الأخذ من الحضارة الأوربية فيما لا يتعارض مع أصول الشريعة الإسلامية التي يجب أن تواكب المصالح المتجددة للمسلمين، فهو يدعو إلى الاختلاط بالأوربيين والتعلم منهم، لأنه:« لا يتهيأ لنا أن نميز ما يليق بنا إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا، فالدنيا بصورة بلدة متحدة، تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة». [3]

ويمكن القول أن القضية الأساسية التي شغلت كل من الطهطاوي وخير الدين كانت :« تدور حول هذا السؤال:كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءا من العالم الحديث، دون أن يتخلوا عن دينهم؟»[4]

بالإضافة إلى أن الطهطاوي قد كان أكثر اهتماما بالنواحي الاجتماعية، ولاسيما ما يتصل منها بالمرأة والفنون والآداب. بينما خير الدين كان مهتما أكثر بالنواحي الاقتصادية والسياسية.

(1) محمد محمد حسين، ص 31،32.
(2) المرجع نفسه، ص 32.
(3) محمد عمارة، ص 162.
(4) ألبرت حوراني، ص121.

إن ردود الفعل الأولى عند المفكرين العرب على مظاهر الضعف والفساد والانحلال التي أصابت مجتمعهم، كانت ردودا دينية وأقوى الحركات الفكرية عندهم وأكثرهم أصالة هي الحركات الإصلاحية، فقد أثار الجمود الفكري والتقليد الأعمى علماء المسلمين، حيث أدركوا الحاجة إلى الإصلاح، وإيقاف التدهور الديني والاجتماعي الذي يعيشه المسلمون.[1]

وحديثنا عن حركة الإصلاح، لابد أن يكون من خلال الرجوع إلى الحركات الإصلاحية السلفية، فقد أدى تفكك الدولة العثمانية وتصاعد حركة التحدي الأوربي، إلى ردة الفعل أولا من جانب البيئات السلفية، حيث ظهرت **الحركة الوهابية** في الجزيرة العربية (منذ 1744)، والتي قاومت الفساد العثماني بيد، والبدع المخالطة لنقاء السلفية الأصولية باليد الأخرى، ثم تلتها **الحركة المهدية** (1881–1898) التي وقفت ضد الاستعمار البريطاني في السودان، جامعة هي الأخرى بين روح الجهاد وحماسة التصوف، ثم **الحركة السنوسية** في ليبيا (1912–1925) بالخاصتين ذاتيهما: المقاومة والرجعة إلى الأصول. [2]

وكانت الحركة الوهابية أول رد فعل ديني على مفاسد المجتمع العربي في العصور الحديثة، والتي تنسب إلى الشيخ **محمد بن عبد الوهاب**، وتقوم هذه الدعوة على المبادئ التالية:

ــ العودة بالإسلام إلى صفائه الأول، فالشيخ محمد بن عبد الوهاب قد ردّ سبب ضعف المسلمين وتأخرهم إلى ضعف عقيدتهم.

ــ التوحيد: ويتمثل في شهادة (أن لا إله إلا الله) فالله هو الخالق الواجب عبادته والاستغاثة به، والتوحيد نوعان: توحيد الربوبية وهو أن الله سبحانه متفرد بالخلق والتدبير، وتوحيد الألوهية وهو أن لا يعبد إلا الله لا ملكا مقربا، ولا نبيا مرسلا. ويؤكد على التوحيد بقوله في رسالة " كشف الشبهات": « لا خلاف أن التوحيد لا بد أن يكون بالقلب واللسان والعمل، فإن اختل شيء من هذا لم يكن الرجل مسلما، فإن عرف التوحيد ولم يعمل به، فهو كافر معاند كفرعون وإبليس».

ــ أنكر تأويل القرآن وكفر كل من يقول بذلك، واعتمد على قوله عز وجل:﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ** ﴾ [آل عمران:7].

(1) علي المحافظة، ص 37.

(2) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، عدد35، نوفمبر1980، ص07.

ـ فتح باب الاجتهاد بعد أن ظل مغلقا منذ القرن الرابع الهجري، فكان له فضل كبير في تحرير الفكر الديني عند المسلمين.[1]

أما الحركة السنوسية فمؤسسها هو **محمد بن علي السنوسي**، هي حركة إصلاحية سلفية وطريقة صوفية، جمعت بين النظرة الوهابية للإصلاح الديني ومحاسن الطرق الصوفية. وتقوم السنوسية على المبادئ التالية:

ـ العودة بالإسلام إلى نقائه الأول.

ـ اعتبار الكتاب والسنة مصدري الشريعة الإسلامية.

ـ فتح باب الاجتهاد في الإسلام، واعتبار إغلاق هذا الباب سببا في تحجر الفكر الإسلامي ودخول البدع إليه.

ـ تنقية الدين مما علق به من بدع وضلالات.

ـ الإيمان لما تدعيه الصوفية من الرؤيا والاتصال والكشف.[2]

وأخيرا الحركة المهدية التي أسسها **محمد بن أحمد المهدي**، وتتلخص تعاليمها فيما يلي:

ـ العودة بالإسلام إلى ما كان عليه في عهوده الأولى، واعتماد الكتاب والسنة فقط، حيث يقول مؤسس هذه الحركة:« قل لهم طريقنا لا إله إلا الله محمد رسول الله ومذهبنا السنة والكتاب».

ـ التوحيد بين المذاهب الأربعة السنية، والإنفراد بمذهب اجتهادي خاص، ويعتقد المهدي أن انقسام المسلمين إلى عدة مذاهب، وإتباعهم الطرق الصوفية المختلفة قد أضعف من قوتهم.

ـ القضاء على الفساد السياسي في السودان وبقية الأقطار الإسلامية، والحقيقة أنه من الصعب فصل أفكار المهدي السياسية عن تعاليمه الدينية.[3]

وإذا كانت حركات الإصلاح السلفية، قد نشأت نتيجة الانحلال الاجتماعي وانتشار البدع في الإسلام والابتعاد عن أصول العقيدة ، فقد كان للاحتلال العسكري الغربي لبعض الأقطار العربية، والفرق الشاسع بين التقدم العلمي والتفوق الاقتصادي في أوروبا، وما كان عليه

(1) على المحافظة، ص 40،41،42.

(2) المرجع نفسه، ص57.

(3) المرجع نفسه، ص68، 69، 70.

المسلمون من تأخر في العلوم، وتخلف في الحياة الاقتصادية، هو الذي أدى إلى ظهور الحركات الإصلاحية الحديثة.

وعندما نتكلم عن هذه الحركات، لابد أن نعرج على علمها الأول وباعث يقظتها **جمال الدين الأفغاني**، ثم بتلميذه **محمد عبده** ثم بتلميذ الشيخ محمد عبده الذي أرخ له ونشر تعاليمه **رشيد رضا**، ومن زامنه حتى أوائل القرن **عبد الرحمان الكواكبي**، فهؤلاء جميعا مثلوا صوت الحركة ومعالمها في الطريق، لكنهم لم يتبنوا مشروعا واحدا محددا، بقدر ما دعوا إلى خطوط رئيسية انطلقوا في صياغتها من الإسلام كما تصوروه [1] .

وللإصلاح طريقان أحدهما يبدأ من أعلى وثانيهما يبدأ من أدنى، الأول يهدف إلى التغيير الفوري بواسطة الانقلاب أو الثورة، والثاني يهدف إلى التغيير وذلك بتهيئة الشعب وإعداده و تنشئته وتربيته،ويبدو أن الأفغاني سلك الطريق الأول في حين آثر محمد عبده الطريق الثاني.[2]

فكل من آمن بالثورة ربط إصلاحه بالسياسة، وكل من آمن بالتربية استقل به عنها، فالأفغاني لم يرد الإصلاح إلا من خلالها، ومحمد عبده لم يره إلا بعيدا عنها، وربما كان هذا مصدر الجفوة التي كانت بينهما، ومن المعروف أن الأستاذ الإمام آمن بالعنف السياسي مثلما آمن به الأفغاني حين التقاه أول مرة، إلا أنه وبعد إخفاق الثورة العرابية، ونفيه وتشريده وتنقله في الآفاق، وعودته إلى مصر ومهادنته الانجليز، رفض قرن الإصلاح بالسياسة وصب كل جهوده في ميدان التربية.[3] حيث يقول محمد عبده: « فإن شئت أن تقول أن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة».[4]

إن **جمال الدين الأفغاني** (1839–1897) لم يكن يخاطب فقط إخوانه المسلمين لينقذهم من الأفكار الضالة التي غرقوا فيها منذ زمن طويل، بل يخاطب أيضا، من وراء الأمة عالم أوروبا المتعلم إنه يريد في آن واحد هدم الآراء الخاطئة عن الإسلام التي تبناها المسلمون ودحض الانتقادات التي يوجهها إليه الأوروبيون، وعندما يقول بأنه لا يمكن للمسلمين استعادة قوتهم ومدنيتهم إلا بالرجوع إلى الإسلام، فإنما يقول ذلك بإلحاح أشد، لأنه قد أصبح من المسلّم به لدى

(1) نعيم اليافي، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2000، ص 29.

(2) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، (دون طبعة)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (دون تاريخ)، ص17.

(3) نعيم اليافي، ص 30.

(4) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، (دون طبعة)، دار الهلال، القاهرة، 1960، ص165.

الفكر الأوروبي أن الدين على العموم والإسلام على الخصوص يقتل الإرادة ويقيد العقل، وأن التقدم إلا بالتخلي عنه أو على الأقل بفصل الدين عن الدنيا فصلا حادا.[1]

ولهذا نادى برفض تقليد الغرب في مختلف نواحي الحياة دون ضرورة وبلا تمحيص وإمعان، وحث العلماء المسلمين بالإطلاع على التيارات الفكرية الحديثة، وذلك بقبول ما يتفق والشريعة الإسلامية، ويفيد المسلمين في حياتهم، ورفض ما يتعارض وعقيدتهم ورفضه بالحجج العقلية والبراهين المنطقية، وقد ألف كتابا بالفارسية في "الرد على الطبيعيين"، وقام الشيخ محمد عبده بنقله إلى العربية بعنوان (الرد على الدهريين)،أكد فيه أن الدين أساس المدنية، والإلحاد فساد العمران. [2]

وآراؤه في التجديد الديني تتمثل حسب رأيه في كون أن السبب الأول والعامل الأكبر في تدهور الحضارة الإسلامية وضياع مجد المسلمين، هو إهمال ما كان سببا في النهوض والمجد وعزة الملك وهو ترك حكمة الدين والعمل بها، ودعوته لتحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد، والتوفيق بين العلم والإيمان، إذ يعتقد جمال الدين الأفغاني أن لا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية، أما إذا برز خلاف ما، فيقترح حل هذا الإشكال باعتماد التأويل. [3]

وتمثلت رؤية جمال الدين الأفغاني في البدء من بعض أصول الماضي الصالحة، والتي استلهمها الأوروبيون عندما استعانوا بتراثنا في نهضتهم مع وعينا بأنها هي المدخل والسبيل الذي يعين على التجديد والتحديث والتطوير، بل إن الأفغاني يخالف من يقيم حضارته على مبدأ الانبهار بالغرب، وليس مبدأ الاختيار منه أو أن نبدأ من حيث انتهى الغرب.[4]

ويقيم منهاجه على أساس نقد التقليد والانبهار غير الواعي لكل ما هو غربي، ونقد أولئك الذين يجعلون من نهايات الغرب الحضارية بداية لنهضتهم الحضارية، فمسيرة الغرب من نقطة بدئه في الحضارة والصناعة حتى الموقع الذي بلغه الآن، قد أكسبه مرانا وقوة وجعلته عملاقا في الدروب والمجالات التي تطور فيها، فإذا تعلقنا ونحن الضعاف بنهاياته وثمراته كنا أقصر منه قامة وأضعف بنية، ومن هنا يأتي خطر الضم والإلحاق إن لم يكن في الاحتلال العسكري ففي الاقتصاد والأسواق. [5]

---

(1) ألبرت حوراني، ص150،151.

(2) علي المحافظة، ص76.

(3) المرجع نفسه ، ص 73،74

(4) رفعت سيد أحمد، ص29.

(5) المرجع نفسه، ص 30،31.

وفي الحقيقة أن خير من يحق له التعبير عن نفسية جمال الدين وتلخيص دعوته هو تلميـــذه الشيخ **محمد عبده**، حيث يقول:« أما مقصده السياسي الذي وجه إليه كل أفكاره وأخذ على نفسه السعي إليه مدة حياته، فهو إنهاض دولة إسلامية من ضعفها، وتنبيهها للقيام على شؤونها حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه وللدين الحنيفي مجده».[1]

وأنشأ جمال الدين مع محمد عبده (جمعية العروة الوثقى) في باريس، كمـــا أصـــدرا مجلـــة العروة الوثقى لتدعو المسلمين إلى النهوض ببلادهم، والثورة على المستعمرين والتحـــرر مـــن الاستبداد والاضطهاد السياسي الداخلي. [2]

أما دعوة **محمد عبده** (1849–1905) في التجديد، تركزت على تطهير الإسلام مـــن البـــدع والضلالات والعودة به إلى نقائه الأول، وإعادة النظر في عرض المذاهب الإسلامية على ضوء الفكر الحديث أو التوفيق بين الدين والعلم، والدفاع عن الإسلام ضد التأثيرات الغربيـــة وضـــد حملات المبشرين المسيحيين خاصة، وإصلاح التعليم العالي الإسلامي، حيث أتيح له أن يحقـــق بعض أفكاره في إصلاح التعليم في الأزهر. [3]

واشترك محمد عبده في ثورة عرابي عام 1882، فسجن ثلاثة أشهر، ونفي بعد ذلـــك حيـــث قضى ثلاث سنوات في بيروت، وانتقل إلى باريس بناء على دعوة أستاذه جمال الدين الأفغاني، وعاد إلى مصر بعد ست سنوات من المنفى عام 1888، وكانت عودته بالانصراف إلى التجديد الديني وإصلاح المؤسسات الدينية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية. [4]

وقد أجاب محمد عبده على ذلك السؤال الذي شغل الفكر العربي طـــوال القـــرن الـــــ19، ومازال: ما الوسيلة الصحيحة لتجاوز الجمود، وتحقيق النهضة ؟ بقوله: « لا يمكن للمســـلم أن ينهض النهوض اللائق بدينه إلا بدءا من استعداده للدخول للآفاق اللامحدودة من العلم والعمـــل التي شرعها له الإسلام، ولا يقدر على الشروع في هذا الاستعداد إلا بدءا من العودة إلى أصول دينه، أعني إلى نبذ التقليد وإلى النظر العقلي وإلى الاجتهاد والتجديد ».[5]

وقال أيضا:« الدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم، ويسبح به في الأرض، ويصعد به إلى أطباق السماء، ليقف به على أثر من آثار الله، أو يكشف به سرا من أسراره في خليقته،

(1) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ط2، دار الندوة للتوزيع، لبنان، 1968، ص 123.

(2) علي المحافظة، ص73.

(3) المرجع نفسه، ص82.

(4) المرجع نفسه، ص80.

(5) صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث،ط1، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001، ص68.

أو يستنبط حكما من أحكام شريعته، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول، تقتطف من ثمارها ما تشاء، وتبلغ من التمتع بها ما تريد، فلما وقف الدين وقعد طلاب اليقين، وقف العلم وسكنت ريحه».[1]

والفكرة الأساسية التي تتكرر باستمرار في كل مؤلفاته، هي لا تعارض بين الدين والعقل، أو بين الدين والعلم، وبين الدين والمدنية الغربية، وخاض محمد عبده للدفاع عن أطروحته هذه عدة معارك نظرية ومناظرات مع مفكرين في مصر وخارجها، كفرح أنطون ونقاشه معه حول فلسفة ابن رشد، وكان همه في هذه المجادلات هو أن يثبت أن الإسلام لا يتعارض مع العقل والعلم والمدنية، وليس ضد التسامح وحرية الرأي، بل هو أكثر تسامحا مقارنة مع غيره من الديانات الأخرى بما فيها المسيحية. [2]

كما انطلقت رؤية محمد عبده من خلال العلاقة بين النموذج الإسلامي والنموذج الغربي، وبين الإسلام والعقل، حيث أكد على عدم تعارضهما، ولكنهما في الوقت ذاته لا يمثلان شيئا واحدا بالنسبة له، ومن ثم تقوم رؤيته على أساس إيجاد التوفيق بينهما استنادا لعقلانية الإسلام ولاحترامه للعقل البشري، ومحمد عبده يؤكد على عدم وجود مثل هذا التعارض، ليس فقط مع العقل بل مع العلم، لأن الإسلام شجع العقل وأدان التقليد الأعمى، وهاجم الغيبية والقدرية، وأكد على دور الإرادة الحرة للإنسان، فمبادئ الإسلام تتفق مع مبادئ البحث العلمي.[3]

وكان اعتقاده الثابت أن روح الإسلام إذا ما فهمت على حقيقتها، فإنها لا تتعارض مع اكتشافات ونتائج العلم، لأن الإسلام لم يقم أبدا بالتضييق على العقل أو الحجر عليه فهو دين العقل، وهو مرتكز التفكير العلمي. [4]

ورأى أن الطريقة المثلى لتحقيق التوفيق بين النموذج الإسلامي والعالم الحديث، ومن وجهة نظر الإمام هي عن طريق الربط بين بعض الأفكار الإسلامية والأفكار الحديثة، ومن ثم قد أقام علاقة بين فكرة المصلحة في الإسلام وبين فكرة المنفعة، وبين مبدأ الشورى والأفكار الديمقراطية، وبين فكرة الإجماع وأفكار الاتفاق العام في الفكر السياسي الغربي. [5]

---

(1) محمد عبده، ص169.

(2) إبراهيم أعراب، الإسلام السياسي والحداثة، (دون طبعة)، إفريقيا الشرق، بيروت، 2000، ص31.

(3) رفعت سيد أحمد، ص32.

(4) المرجع نفسه، ص33.

(5) المرجع نفسه، ص34.

أما **رشيد رضا** (1865–1935)، كانت آراؤه في التجديد والإصلاح الديني تقوم على استقلال الفكر وحرية العقل في العلم، وإبطال البدع والخرافات والتقاليد والعادات، التي أفسدت العقائد والأخلاق، وروجت أسواق الدجل والخرافات، واعتماد القرآن والحديث النبوي في تصحيح العقائد وتزكية النفوس وتهذيب الأخلاق، والإتباع المحض في العبادات على منهاج السلف الصالح، كما أنه نادى بإصلاح نظام التربية والتعليم، إذ وجه اهتمامه بشكل خاص إلى الأزهر مطالبا بإصلاح نظام التعليم فيه، متما بذلك ما بدأ به أستاذه الشيخ محمد عبده. [1]

وأصدر رشيد رضا مجلة (المنار) التي حلّت محلّ مجلة (العروة الوثقى) في التجديد الديني والدعوة إلى الجامعة الإسلامية، وأوضح أهداف المجلة في افتتاحية العدد الأول منها بتاريخ 15 مارس 1898 ولخصها بقوله: « إنما أنشئ المنار للدعوة إلى الإصلاح الإسلامي بجميع أنواعه، ولاسيما الديني بإصلاح التربية والتعليم ».[2]

وكانت مجلة (المنار) بمثابة منبرا للدعوة إلى الإصلاح وفقا لمبادئ محمد عبده، حيث كان يهدف من خلال هذه المجلة السعي للقضاء على الخرافات والاعتقادات الدخيلة على الإسلام، ومحاربة التعصب لمذهب من المذاهب، وترقية التعليم العام وذلك بإصلاح كتب التدريس وطرائق التعليم، وتشجيع التقدم في العلوم والفنون.[3]

وكان رشيد رضا يجسد الجناح الأكثر تشدّدا داخل السلفية الإصلاحية خلافا لمحمد عبده الأكثر استنارة، وكان عنيفا في مجادلاته ومواقفه من التيار التحديثي، وهو من الذين قادوا الهجوم ضد كتاب الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) معتبرا الخلافة الإسلامية مبدءا أساسيا في تكوين الأمة، كما خاض معارك فكرية ضد التحديثين والليبراليين، أمثال قاسم أمين ولطفي السيد وطه حسين وغيرهم. [4]

كما كانت نظرة رشيد رضا مثل نظرة الأفغاني وعبده، فهو يبدأ من السؤال:« لماذا البلدان الإسلامية متخلفة في كل ناحية من نواحي التمدن؟ ويجيب عليه أن تعاليم الإسلام وقواعده الخلقية من شأنها، إذا فهمت على حقيقتها وطبقت بكاملها، أن تؤدي إلى الفلاح، لا في الآخرة فحسب، بل في هذه الدنيا أيضا، الفلاح في جميع أشكاله المعروفة في العالم: القوة والهيبة

(1) علي المحافظة، ص90.

(2) المرجع نفسه، ص89.

(3) محمد طهاري، الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر( جمال الدين الأفغاني، محمد عبده)، ط1، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1999،، ص153.

(4) إبراهيم أعراب، ص 39.

والتمدن والسعادة، أما إذا لم تفهم على حقيقتها أو لم تطبق، فإنها تفضي إلى الضعف والفساد والبربرية».[1]

ورأى أن المبادئ المشتركة بين الإسلام والمدنية الحديثة، تعود إلى السعي قبل كل شيء، فالجهد الإيجابي هو جوهر الإسلام، وهذا ما اتصف به الأوروبيون، وساعدهم على اكتساح العالم، لكن بإمكان المسلمين العودة إلى ما كانوا عليه.[2]

وأخيرا **عبد الرحمان الكواكبي** (1855–1902)، الذي كانت جهوده منصبة حول الدعوة إلى الحرية ومحاربة الاستبداد بجميع أشكاله وإبراز مساوئه وشروره، وذلك من خلال كتابه (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)، حيث بين فيه طبيعة الاستبداد ومساوئه، وأثره في إفساد الدين.

قال الكواكبي في أثر الاستبداد على قتل الميول الطبيعية عند الإنسان مثل حبه الوطن والأسرة والأهل: « الاستبداد يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة، فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها، فيجعل الإنسان يكفر بنعم مولاه، لأنه لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد، ويجعله حاقدا على قومه لأنهم عون لبلاء الاستبداد عليه، وفاقدا حب وطنه، لأنه غير آمن على الاستقرار فيه ويود لو انتقل منه، وضعيف الحب لعائلته، لأنه ليس مطمئنا على دوام علاقته معها، ومختل الثقة في صداقة أحبابه، وقد يضطرون لإضرار صديقهم بل وقتله وهم باكون، أسير الاستبداد لا يملك شيئا ليحرص على حفظه، لأنه لا يملك مالا غير معرض للسلب ولا شرفا غير معرض للإهانة ».[3]

ويوضح الكواكبي مدى رفض الدين القويم للاستبداد، حيث يحدد جانبين متكاملين في تلك المعركة: الجانب الأول يتعلق بدور العلماء فيرى أن العلماء يتحملون عبئا كبيرا في مقاومة الاستبداد فالمستبد عاشق للخيانة، والعلماء منبهون ومحذرون، وللمستبد أعمال لا يفسدها عليه إلا العلماء، لكنه مع ذلك لا يتجاهل دور الجماهير في هذه المعركة أو كما سماهم العوام. [4]

حيث يقول:« يسعى العلماء في نشر العلم ويجتهد المستبد في إطفاء نوره، والطرفان يتجاذبان العوام، ومن هم العوام؟ هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا، وإذا خافوا استسلموا...وهم الذين متى علموا قالوا، ومتى قالوا فعلوا...» [5].

(1) ألبرت حوراني، ص274.

(2) المرجع نفسه، ص275.

(3) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ط3، دار النفائس، بيروت، لبنان، 2006، ص 107.

(4) صلاح زكي أحمد، ص54.

(5) عبد الرحمن الكواكبي، ص67.

أما الجانب الثاني فهو الديمقراطية والتي يعتبرها الكواكبي سلاح الأمة في مواجهة المستبد بل وطريقها إلى التقدم. (1)

وكان الكواكبي قد وطد صلته بالخديوي وراح يمتدح سياسة الأسرة المالكة في مصر، ولعله قام برحلاته من أجل الخديوي وفي سبيل بث أفكاره في الخلافة العربية، ولا شك في أن غيرته على هذه القضية، هي ما حمله على استخراج بعض مستلزمات تعاليم المصلحين بوضوح كبير وعلى شرحها شرحا يوافق فكرة القومية العربية. (2)

وهذا ما جعله ينادي بإقامة خلافة عربية مقام الخلافة العثمانية، مما سبب في تشكيل الجمعيات والمنظمات السرية، كمقاومة للنظام التركي في بداية القرن العشرين. (3)

هذا عن حركات الإصلاح الديني الحديثة وأبرز أعلامها، ولكن يمكن القول أنها لعبت إلى جانب دورها الأساسي دورا آخر، حيث تبنت من خلال دعوتها الدينية، التأكيد على الذات وإحياء اللغة العربية لارتباطها بالدين، وأهم أفكارها التي أثرت على الفكر القومي هو اعتبارها أن عزة الإسلام ارتبطت بعزة العرب، إذ لم يكن به عزة كالتي كانت له حينما كان العرب هم أصحاب السلطان وحملة الراية، وبذلك أكدت على مسؤولية الجنس العربي. (4)

وإن كانت نشأت لإسقاط الخلافة العثمانية، إلا أنها وقعت في مواجهة مع الحضارة الغربية المتمثلة في الخطر السياسي المتجسد في الاستعمار الأوروبي، وكذلك الخطر الحضاري المتمثل في الفلسفة الغربية المادية، إذ كانت ردة الفعل العربي إزاء تفوق الحضارة الغربية، وتقسيم الشرق إلى مناطق نفوذ في أعنف قوة وهي القومية العربية. (5)

ولقد نمت في النصف الثاني من القرن الـ19، الحركات القومية المعادية للسلطة العثمانية المركزية، حيث أدت سياسة النهب والسرقة الاقتصادية للولايات العربية من قبل الباب العالي والحرمان المطلق من الحقوق السياسية والاجتماعية، إلى زيادة اضطهاد الجماهير العربية اضطهادا ترافق مع اضطهاد قومي واضح من قبل العنصر التركي مما ولد إحساسا قوميا عربيا

---

(1) صلاح زكي أحمد، ص 54.

(2) ألبرت حوراني، ص324، 325.

(3) محمد طهاري، الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر(عبد الحميد بن باديس)، ط1، شركة دار الأمة للطباعة والنشر،الجزائر، 1999، ص93.

(4) محمد عزيز دروزة، نشأة الحركة العربية الحديثة، ط2، المكتبة العصرية، بيروت، 1971، ص50.

(5) فتيحة البزاوي ومحمد مهنا، قضايا العالم الإسلامي ومشكلات السياسة، (دون طبعة)، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1982، ص155.

وحركات سياسية قومية، تدعو إما إلى الاستقلال السياسي الكامل أو إلى إصلاح سياسي أساسه دولة لا مركزية، أي أن منتصف القرن الـ19 شهد ولادة حركة التحرر العربية في صيغتها الواضحة. [1]

والجدير بالذكر أن الإرساليات التبشيرية الغربية ـ الفرنسية والأمريكية ـ التي انتشرت في بلاد الشام، أسهمت بشكل فعال في تقوية النزعة القومية وانتشار الفكر القومي، وذلك عندما أنشأت العديد من الجمعيات العلمية والأدبية، فساهمت بذلك في نشر العلوم وانتشار المطبوعات وازدهار اللغة العربية. وكان معظم أعضائها من المسيحيين إلا أن هذه الجمعيات استطاعت استقطاب أنصار لها من مختلف العقائد في بلاد الشام، فانتسب إليها الدروز والمسلمون ومختلف الفرق المسيحية، وبذلك استطاعت أن تجمع بين العقائد المتناحرة، ووحدت هذا الخليط في رابطة فعالة تعمل لتحقيق أهداف مشتركة وهي العمل على تقدم البلاد على أساس الوحدة الوطنية، وأصبح الرابط الذي يؤلفهم هو اعتزازهم بالتراث العربي. [2]

و نشأت الدعوة إلى القومية العربية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي على يد بعض مسيحيي لبنان، أمثال **ناصيف اليازجي** (1800–1871) وابنه **إبراهيم اليازجي** (1847–1906) اللذان كانا على صلة حسنة بالإرساليات الإنجيلية الأمريكية، و**بطرس البستاني** (1819–1883) الذي كان أيضا على صلة بدعاة المذهب الإنجيلي البروتستانت من الأمريكان، وهو صاحب القاموس العربي (محيط المحيط)، كما أنه صاحب دائرة المعارف المعروفة باسمه، وكذلك ابنه **سليم البستاني** (1848ـ 1884) وابن عمه **سليمان البستاني** (1856–1925) (مترجم الإلياذة إلى العربية).

والسبب في إنشاء هذه الدعوة، أن العرب بدؤوا يشعرون أن أبرز عوامل ضعفهم وتخلفهم هو تبعثرهم وتشتتهم، لذلك نزعوا نزوعا شديدا إلى لمّ شملهم وتعزيز الإتحاد بينهم. [3] وأن اللغة هي التي يجب أن تجمع بين الذين يختلفون في العقائد الدينية ويعتزون بالثقافة التي تعبر عنها تلك اللغة، من ذلك محاضرة ألقاها بطرس البستاني في 1859، ونوّه فيها بكيان اسمه (العرب) وبشيء ينتمي هو إليه يسمى (الثقافة العربية)، وبعد عشرين سنة من ذلك، وفي قصيدة شهيرة ناشد إبراهيم اليازجي العرب أن يتذكروا عظمتهم الماضية وأن يستيقظوا. [4]

(1) أحمد برقاوي، ص 26.

(2) جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ترجمة: ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص97.

(3) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص202.

(4) ألبرت حوراني، ص330، 331.

وتساءل سليم البستاني منذ 1870: « هل يصطلح العرب؟ هل يردّ الزمان إليهم الاتحاد؟ هل يقيم لهم الدهر عزا ؟ هل يكلل تاج النجاح جباههم؟ هل يطلع في شرقهم بدر العلم؟ هل تنير شمس التمدن سهولهم؟ ». وأجاب عن ذلك كله بقوله: « إن من تصفح صفحات التاريخ، وأمعن النظر في تقلبات الزمان، وتمكن من معرفة أحوال الشعوب والدول، وبحث في أسباب ارتفاعها وهبوطها، وقاس ما يأتي على ما فات، يجيب قائلا: أنه لا بد من أن يرجع بنا الزمان إلى الأفق الذي حجبته عنا غيوم السياسة، ودفعتنا عنه صواعق القوة والانشقاق ». [1]

ومن الذين شاركوا في هذه الدعوة أيضا من مسيحيي لبنان **فارس الشدياق** (1804،1887) الذي تسمى بعد إسلامه على يد باي تونس بأحمد، فأصبح اسمه (أحمد فارس الشدياق) [2]، وهو كاتب وصحفي ولغوي ومترجم، من ألمع الرحالة العرب الذين سافروا إلى أوربا خلال القرن التاسع عشر، وكان على اتصال بمستشرقين ومثقفين أوروبيين وكذلك بمفكرين إصلاحيين عرب، من أبرز مؤلفاته: ( سر الليال في القلب والإبدال) كتاب في اللغة، وكتاب ( الجاسوس على القاموس) وهو كتاب نقد فيه كتاب ( القاموس المحيط ) للفيروز أبادي.

ومنهم كذلك **جرجي زيدان**(1861،1914)، وهو أديب ومؤرخ عربي مسيحي، كان أكثر الذين عملوا على إحياء وعي العرب لماضيهم بسلسلة رواياته التاريخية، وصاحب المباحث المعروفة في اللغة العربية وآدابها، وقد أصدر مجلة (الهلال) ونشر فيها كتبه، له من الكتب: كتاب( تاريخ التمدن الإسلامي ) و( تاريخ آداب اللغة العربية )، وهو كذلك مؤلف سلسلة من القصص التاريخية العربية منها (الحجاج بن يوسف) و( فتح الأندلس) و(الأمين والمأمون)[3].

---

(1) علي المحافظة، ص 129.

(2) محمد محمد حسين، ص 206.

(3) المرجع نفسه، ص 207.

لكن مع مطلع القرن العشرين ظهر **شكيب أرسلان** (1869–1964) الذي يعتبر من أكبر الدعاة إلى الوحدة العربية حماسا ومن أشدهم إيمانا بأهميتها وضرورتها لمواجهة الهجمة الاستعمارية الشرسة على العالم العربي والإسلامي، وعني شكيب أرسلان بقضية الوحدة العربية عناية شديدة، وأولاها كل اهتماماته، وأوقف عليها حياته كلها، وكانت كتبه ومقالاته دعوة متجددة إلى قيام تلك الوحدة الكبرى، التي كان يرى فيها الخلاص من حالة الضعف والاستكانة التي سادت الأقطار العربية وجعلتهم فريسة للمستعمر الأجنبي.

والكثير من الناس يطلقون عليه أنه كاتب إسلامي، ويقصدون بذلك أنه عني عناية ملحوظة بالدفاع عن الإسلام والمسلمين، ولكنه من حق شكيب أن نسميه أيضا " كاتب العروبة" فقد دافع عن العرب ومجد العروبة واعتز بها، وتغنى بالقومية العربية ودعا إلى الوحدة العربية.[1]

ولخص الأمير أرسلان أسباب التخلف الاجتماعي عند العرب والمسلمين في كتابه (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم) بما يلي: الجهل والعلم الناقص:« الذي هو أشد خطرا من الجهل البسيط، لأن الجاهل إذا قيض الله له مرشدا عالما أطاعه ولم يتفلسف عليه، و أما صاحب العلم الناقص لا يدري ولا يقتنع بأنه لا يدري»[2]. فساد الأخلاق، وفساد أخلاق أمرائها أخطر من فساد الرعية. يقول الأمير:« وظن هؤلاء ــ إلا من رحم ربك ــ أن الأمة خلقت لهم، وأن لهم أن يفعلوا بها ما يشاؤون، وقد رسخ فيهم هذا الفكر، حتى إذا حاول محاول أن يقيمهم على الجادة بطشوا به عبرة لغيره »[3] . الخوف، يقول أرسلان: « ومن أعظم عوامل تقهقر المسلمين الجبن والهلع، بعد أن كانوا أشهر الأمم في الشجاعة واحتقار الموت ». اليأس والقنوط، يقول في ذلك: « فمنهم من وقر في أنفسهم أن الإفرنج هم الأعلون على كل حال، وأنه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وأن كل مقاومة عبث، وأن كل مناهضة خرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيب يزداد ويتخمر في صدور المسلمين أمام الأوروبيين إلى أن صار هؤلاء يُنصرون بالرعب وصار الأقل منهم يقومون للأكثر من المسلمين».[4]

---

(1) أحمد الشرباصي، شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام، (دون طبعة)، المؤسسة المصرية العامة، (دون تاريخ)، ص77.

(2) شكيب أرسلان، لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم، ط2، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (دون تاريخ)، ص 75 .

(3) المرجع نفسه، ص 76.

(4) المرجع نفسه، ص 77.

ورأى أن ضياع الإسلام كان بين الجامدين والجاحدين، يقول في هذا الصدد: « آفة الإسلام هي الفئة الجامدة التي لا تريد أن تغير شيئا ، أما الجاحد فهو الذي يأبى إلا أن يفرنج المسلمين وسائر الشرقيين ويخرجهم عن جميع مقوماتهم، ويحملهم على إنكار ماضيهم، ويجعلهم أشبه بالجزء الكيمياوي الذي يدخل في تركيب جسم آخر كان بعيدا فيذوب فيه ويفقد هويته». [1]

ويوصي شكيب أرسلان العرب بأن يحافظوا على قوميتهم ومقوّماتهم وعاداتهم وتقاليدهم، ويحذرهم من تقليد الإفرنج تقليدا أعمى أو متابعتهم في كل شيء بلا بصر أو بصيرة، ولا يرى ضيرا في أخذ النافع عنهم، مع الإبقاء على شخصية الأمة وذاتها ومميزاتهما وخصائصها الأساسية التي لا تكون أمة بدونها.[2]

واستمر هذا الاتجاه مع (ساطع الحصري وزكي الأرسوزي وقسطنطين زريق وميشيل عفلق)، حيث ركز هؤلاء المفكرون القوميون العرب على اللغة كرابطة قومية أساسية، بل وحيدة وجعلوا من التاريخ توأما لها أو مضمونها الحي، بل ليس غريبا أن يحاول بعض هؤلاء المفكرين ممن هم أكثر تحمسا بناء نظرية عربية في القومية على أساس اللغة والتاريخ، حيث قال ساطع الحصري: « اللغة روح الأمة وحياتها، والتاريخ وعي الأمة وشعورها».[3]

رأى **ساطع الحصري** (1879–1968) أن التعاليم الدينية تستمد قوتها من كتاب خاص وبلغة من اللغات، وتقام الصلوات بلغة من اللغات، وأن كل دين من الأديان يقوم على لغة ويعمل على نشرها، وانتشرت اللغة العربية بواسطة الدين الإسلامي، أكثر مما انتشرت بحكم السياسة والإدارة، وأن الروابط الدينية لا تخلو من التأثير في الروابط القومية، وتأثيرها هذا قد ينضم إلى تأثير اللغة والتاريخ فيقوّي الروابط القومية.[4]

وذهب إلى أن المجتمعات السياسية تنشأ عن ثلاث عواطف: عاطفة القومية، وعاطفة القومية الإقليمية، وعاطفة الولاء للدولة، لكن أهمها الأولى إذ هي التي لعبت منذ بدء القرن التاسع عشر، دورا فعالا في خلق الوطنية وإنشاء الدول.[5]

---

(1) شكيب أرسلان، لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم، ص 88.

(2) المرجع نفسه، ص 81.

(3) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص109.

(4) محمد صفي الدين خربوش، موقف الفكر القومي العربي من الإسلام، مجلة منبر الحوار، فصلية فكرية ثقافية، العدد 16، السنة الرابعة، دار الكوثر، بيروت، لبنان، (1989–1990)، ص 136 .

(5) ألبرت حوراني، ص372.

والأمة عند ساطع الحصري تقوم على أساس موضوعي، وهذا الأساس هو في نهاية الأمر وقبل كل شيء آخر اللغة، والأمة العربية هي مجموع من كانت لغتهم الأصلية اللغة العربية لا أكثر ولا أقل. [1]

ويلي اللغة في الأهمية التاريخ، فالتاريخ المشترك أمر مهم، إذ من شأنه أن يقوي الرابطة القومية:« لا يستطيع أحد أن ينكر أن التاريخ من أهم عناصر القومية، ومن أقوى عوامل الوطنية، فإن جميع رجال التربية والتعليم، يتفقون بأن دروس التاريخ من أهم الوسائل لإثارة الشعور الوطني، وتنمية الوعي القومي وكثيرا ما يقولون: أن تدريس التاريخ لا يعني تعليم الماضي بل أنه يعني تكوين الشعور الوطني».[2]

أما **زكي الأرسوزي** ( 1900– 1968) فلا يقر للإسلام بدور في القومية العربية، حيث أن القرون الوسطى كانت تحمل طابعا دينيا، وأما الحضارة الحديثة فهي ذات طابع علمي، وهي ذات نهج تقدمي شعاره التفاؤل بعهد ذهبي في المستقبل، هذه الحضارة سياستها علمانية وشرائعها مستوحاة من وجدان الأمة، وتمثل الجاهلية في نظر الأرسوزي العصر الذهبي، فإذا قفز عرب هذا الجيل بخيالهم من فوق المجاري التي أحدثتها اجتهادات المجتهدين في القرون الوسطى، تلك الاجتهادات التي سببت ظهور الطوائف التقى الجميع في الجاهلية، حيث نشأت معالم حياتهم بصورة عفوية، والشعور القومي لم يكن حادثا طارئا عندنا نحن العرب أوحته إلينا الظروف التاريخية الراهنة، فقد بلغ أوجه في جاهليتنا.[3]

ورأى أن البعث بالنسبة إلينا كعرب يعني العودة إلى الجاهلية، إلى العهد الذي نسجت فيه أمتنا مظاهر حياتنا القومية، ويعني البعث كذلك بلوغنا مستوى الوعي الذي كان عليه أجدادنا حين أبدعوا ثقافتنا، وإن لغتنا لهي مستودع تراثنا، فإذا ما وعينا ما تضمنت كلماتنا من حدس، بلغنا ما بلغ أجدادنا من عزة وسؤدد.[4]

كما ذهب أيضا إلى أن العربي إذا ما أراد أن يرتقي إلى القرن العشرين معرفة وإبداعا ويحافظ في الوقت ذاته على أصالته وعلى السمات المميزة لأمته:«أن يعود إلى ينبوع وجوده الذي هو الجاهلية وصدر الإسلام. وقد أقام أجدادنا في الجاهلية التعاون على مبدأ القرابة،

---

(1) ألبرت حوراني، ص373.

(2) ساطع الحصري، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص24.

(3) المرجع نفسه، ص 139.

(4) عصام نور الدين، زكي نجيب الأرسوزي (حياته وآراؤه في السياسة واللغة)، ط1، دار الصداقة العربية، بيروت، 1996، ص71.

فتكتلوا في قبائل، وحينئذ تسابقوا إلى المكارم،ولما عمّ الإسلام بلاد العرب أخذت الرابطة تتحول من القرابة في الدعم إلى القرابة في الإيمان، وحينئذ انتشرت الطرق الدينية والمذاهب، أما اليوم ونحن على عتبة حضارة طابعها سياسي اقتصادي، فمن الطبيعي أن نتطلع إلى التكتل ».[1]

أما **قسطنطين زريق** ( 1909–2000) ذهب إلى أن ثمة علاقة خاصة بين الإسلام والقومية العربية، حيث رأى ضرورة وجود عقيدة قومية دافعة إلى العمل المنظم ومستمدة من فلسفة قومية أشمل، أما مصدر هذه الفلسفة المتضمنة لروح المسؤولية الجماعية، الحافظة لنسيج المجتمع فليس سوى الإسلام، ولكن زريق يميز بين الروح الدينية والعصبية الطائفية، والإسلام هو المعبر عن طابع العروبة الثقافي ومنطلقها للالتقاء بالمجموع الإنساني العام. [2]

وأشار إلى أن الحكومات في البلاد العربية يجب أن تكون مدنية بكل معاني الكلمة، فليس في المجتمعات الحديثة مكان للخلاف والفرقة التي تقوم على أسس دينية أو مذهبية، وأن العرب لابد لهم في عهدهم الجديد من قيادة قديرة وتقدمية، وعليهم أن ينبذوا من تقاليدهم العناصر الرجعية، وأن هذه الخطوات من جانب العرب لابد أن تصحبها خطوات أخرى من جانب الغرب، وعندئذ فقط تستطيع الطائفة المستنيرة أن تواصل كفاحها ضد العناصر الرجعية بالتعاون مع الغرب. [3]

كما رأى أن مشكلتنا الأولى هي مشكلة التخلف، وهذا التخلف راجع لضآلة سيادتنا للطبيعة وضعفنا في استغلال مواردها، وفي هزالة تنظيمنا الاقتصادي والاجتماعي، ويضيف أن الغايات التي تنشدها شعوبنا العربية اليوم كالحرية والسيادة والتضامن والإتحاد والعدالة الاجتماعية، لا يمكننا أن ندركها، إلا للشعوب التي تثبت قدرتها في الميدان الحضاري، أي قدرتها في استغلال موارد الطبيعة، وفي التنظيم وفي الإنشاء والإبداع. [4]

ويضيف قسطنطين زريق على أن الشعوب العربية لابد أن تقتنع اقتناعا كاملا، بأن لا سبيل لها للبقاء إلا بالتجهز بأجهزة العلم، وباكتساب القدرات التي ييسرها في استغلال الثروات الطبيعية والبشرية وتنظيمها. [5]

---

(1) سليم ناصر بركات، الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي، ط3، (دون دار طبع)، 1984، ص 227،315.

(2) محمد صفي الدين خربوش، موقف الفكر القومي العربي من الإسلام، مجلة منبر الحوار، ص 139.

(3) محمد محمد حسين، ص117،118.

(4) قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص389،393.

(5) المرجع نفسه، ص394.

أما **ميشيل عفلق** ( 1910ــ1989 ) رأى أنه لا خوف من أن تصطدم القومية بالدين، فهي مثله تنبع من معين القلب وتصدر من إرادة الله، وهما يسيران متآزرين متعانقين، خاصة إذا كان الدين يمثل عبقرية القومية وينسجم مع طبيعتها .[1]

ويعتبر عفلق من أبرز المفكرين القوميين العرب المعاصرين الذي كانت القضية القومية هي ميدان اهتمامه الأول، حيث كانت العروبة في المرحلة الأولى هي الأصل، وكان الإسلام مجرد "مُفْصِح" عن رسالة الأمة العربية إبان ظهوره، وكانت القومية وليس الإسلام هي "المفصح" عن رسالة الأمة في العصر الحديث. أما في المرحلة الثانية تحدث عفلق عن الإسلام باعتباره الأب الشرعي للعروبة وليس المفصح عنها، وباعتباره المكوّن الأول لها، وجوهر مشروعها النهضوي، لقد أصبح الإسلام عنده دينا، ووطنا ووطنية وقومية وحضارة وثقافة، بل ومبرر الوجود للأمة العربية، بل وباعتباره وطن الأمة والسياج الحامي لوحدتها في الماضي والحاضر والمستقبل على السواء. [2]

وجعل عفلق العروبة وعاء يضم الإسلام، عندما رأى أن الإسلام كان حركة عربية، وكان معناه تجدد العروبة وتكاملها، فاللغة التي نزل بها كانت اللغة العربية، وفهمه للأشياء كان بمنظار العقل العربي، والفضائل التي عززها كانت فضائل عربية ظاهرة أو كامنة، والعيوب التي حاربها كانت عيوبا عربية سائرة في طريق الزوال، والمسلم في ذلك الحين لم يكن سوى العربي، ولكن العربي الجديد، المتطور، المتكامل، كان المسلم هو العربي الذي آمن بالدين الجديد لأنه استجمع الشروط والفضائل اللازمة، ليفهم أن هذا الدين يمثل وثبة العروبة إلى الوحدة والقوة والرقي. [3]

ويمكن القول أن الشعور الوطني أو القومي أمر طبيعي وجد دائما وسوف يوجد، وقد وجد دائما في البلاد الإسلامية إلى جانب الشعور الإسلامي، دون أن يحس الناس تعارضا بينهما،

---

(1) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ط2 ، دار الطليعة، بيروت، 1963، ص 46.

(2) محمد عمارة، المشروع الحضاري الإسلامي ،(دون طبعة)، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، 2008، ص 146.

(3) ميشيل عفلق، ص 54، 55.

ولكن الذي يعمل له الغرب هو استبدال الرابطة القومية بالرابطة الدينية أو تكوين الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي في كل بلد من بلاد المسلمين بلون محلي، تحت تـأثير الحضـارة المحلية القديمة السابقة على الإسلام من ناحية، والحضارة الحديثة الوافدة من الغرب من ناحية أخرى. [1]

ولا يمكن أن ننكر أن القومية بمثابة انتساب طبيعي إلى أصل المولد والنشأة، من منطلق أن الإنسان دائما يعمل على نشر هويته بالانتساب لقومه وموطنه، فـي هـذه الحـدود لا يـزاحم الانتساب القومي التسامي الإنساني والاكتمال العاطفي للإنسان ولا يناقضهما، كما لا يزاحمهما الانتساب للأسرة ولا يناقضهما، ما لم يكن التعصب والحمية الجاهلية، والإسلام لا يخاصم بأي وجه ما هو من أصل الخلقة وما هو من مقومات وجود البشر، بل يوجـه عاطفـة الانتسـاب للأسرة والقوم، ويقويها لتصلح قاعدة للانطلاق للخير، قال الله عز وجل يخاطب الناس: ﴿ **يَـا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْـدَ اللَّـهِ أَتْقَاكُمْ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [الحجرات: 13]، [2] وجاء في الأثر أن رسول الله ﷺ قال:« **يقـول الله تبارك وتعالى يوم القيامة: يا بني آدم جعلت نسبا، وجعلتم نسبا، فقلتم فلانا بـن فـلان، وقلت: ( إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ،) فاليوم أرفع نسبي وأضع نسبكم**». [3]

كما يمكن القول أن الدول القطرية (الوطنية) كلما نجحت في تحقيق الانـدماج الاجتمـاعي الداخلي بين الجماعات المختلفة المكونة للكيان، انفتحت الطريق أمام تحقيق الاندماج القـومي، بالإضافة إلى أن الوحدة العربية تواجه الآن واحدا من أخطر تحدياتها والمتمثل فـي الخطـر الداهم الذي يحدق بالوحدة الوطنية أو القطرية في عديد من الأقطار العربية، سواء كـان ذلـك بسبب هشاشة بنية الدولة والمجتمع أو التدخلات الخارجية المباشرة وغير المباشرة. [4]

وبهذا يمكن القول أن مصر إذا كانت هي البلد العربي الذي شهد أبرز اتجاهـات النهضـة الفكرية وهو الإصلاح الديني، فإن الشام والعراق اللذان شهدا تيارا إصلاحيا دينيا أضعف، هما

(1) محمد محمد حسين، ص114.

(2) عبد السلام ياسين، الإسلام والقومية العلمانية، ط2، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، 1995، ص 139.

(3) المرجع نفسه، ص 140.

(4) المشروع العربي النهضوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ص62.

القطران اللذان أنجزا على نحو واضح النزعة القومية العربية، وفيهما استمر تطور هذه النزعة بين الحربين العالميتين وبعد الحرب العالمية الثانية. [1]

وفي مقابل هذه الدعوة إلى النهضة بواسطة اعتماد أصول الإسلام عن طريق بعثها وتجديدها، أو بواسطة نشر الفكر القومي والاعتزاز بالقومية العربية، نشأت نزعة أخرى تميزت بطابعها التغريبي الليبرالي، حيث دعا أعلامها إلى محاولة التعلم من النهضة الأوروبية، ويتعلق الأمر بالدعاوي التي قدمها كل من (شبلي الشميل وفرح أنطون)، فقد عبرا هذان المفكران عن وعيهما أيضا بالفارق التاريخي بين التأخر الإسلامي والتقدم الأوروبي، ودفاعا عن الأطروحة النهضوية التي ترى أن لا سبيل لتجاوز التأخر، إلا بالاستفادة من تجربة النهضة الأوروبية. [2]

يعتقد **شبلي الشميل** (1850–1917) أن أعظم هذه الأمور شأنا لا بل أساسها جميعا إنما هو العلم، حيث كان ينتمي إلى تلك الحركة الكبرى التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، والتي كانت تعتبر العلم أكثر من مجرد طريقة لاكتشاف النظام في ترابط الأشياء، إذ كان مفتاحا لحل لغز الكون، لا بل نوعا من العبادة.[3]

وكان شبلي شميل أول من أدخل مذهب "داروين" في النشوء والارتقاء إلى العالم العربي عن طريق الترجمات، ورأى في العلم أكثر من وسيلة لاكتشاف القوانين التي تسير الأشياء، وإنما مفتاحا لأسرار العالم وطريقة للعبادة، والعلوم الطبيعية في رأيه هي أم العلوم الحقيقية ويقتضي أن تكون أم العلوم البشرية كافة، وأن تدخل في تعليم كل شيء. [4]

وقد هاجم المناهج الدراسية في عهده، لأنها تأسست على العقلية الدينية، ونادى بهدم مدرسة الحقوق المصرية واستبدالها بمدارس علمية للكيمياء والطبيعيات والميكانيك والرياضيات، كما دعا إلى تدريس العلوم الطبيعية في المدارس الابتدائية، وذلك من أجل فهم الواقع الطبيعي الذي يعيش فيه التلاميذ والاهتداء بقوانينه لبناء مدنية جديدة بطريقة علمية واقعية. [5]

---

(1) أحمد برقاوي، ص81.

(2) كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1992، ص20.

(3) ألبرت حوراني، ص297.

(4) علي المحافظة، ص 237.

(5) المرجع نفسه، ص 237.

أما **فرح أنطون** (1874-1922) رأى إمكانية حل النزاع بين العلم والدين، من خلال تحديد الحقل الخاص بكل منهما، فهناك قوتان إنسانيتان مستقلتان: العقل والقلب، ولكل منهما قواعد عمله ونطاق نشاطه وطرق إثبات حقائقه. فالعقل يستند إلى الملاحظة والاختبار وحقله هو العالم المخلوق، أما القلب فيسلك طريق القبول بما تحويه الكتب المنزلة بدون أن يتفحص أساساتها، ومواضيعه الخاصة إنما هي الفضائل والرذائل والحياة الأخرى، وما يتوصل إليه الواحد منهما لا يمكن للآخر دحضه، لذلك يجب أن يحترم الواحد الآخر، وأن لا يتجاوز الواحد حدود الآخر.(1)

كما أكد أن العلم هو الأساس في بناء الفرد والمجتمع، باعتبار أن الدين بدائي بطبيعته وعاجز عن مسايرة تطور الإنسان.(2)

و نوّه أنطون في الكثير من المجلات عن الفكر الأوروبي المتطور في عصره، مما أدى إلى حدوث خلاف مع الشيخ محمد عبده، كان ذلك في تلك المناقشة الشهيرة التي حملت هذا الأخير على وضع دراسته في الإسلام والمسيحية، وسبب مصدر الخلاف دراسة طويلة عن حياة ابن رشد وفلسفته، نشرها في مجلته (الجامعة). ويدل اختيار هذا الموضوع بالذات على تأثير " ارنيست رينان" عليه، حيث ترجم فرح أنطون "حياة يسوع" لرينان، ويظهر أن ينهج في كتابه عن ابن رشد النهج الذي رسمه أستاذه، لأن الآراء العامة التي أدلى بها كانت آراء رينان، ولكن في ثوب جديد. (3)

وشرح السبب الذي من أجله يكتب عن "ابن رشد" يقول:« إن غرضه إنما هو تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب وجمع الكلمة... لا بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أن دينه أفضل من دينه، فهذا أمر قد مضى زمانه... فهذا الزمان زمان العلم والفلسفة الذي يقضي بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده».(4)

(1) ألبرت حوراني، ص 304.
(2) المرجع نفسه، ص238.
(3) المرجع نفسه، ص303،304.
(4) المرجع نفسه، ص 304.

واستمر الاتجاه التغريبي الليبيرالي عند كل من (قاسم أمين ولطفي السيد وعلي عبد الرازق وسلامة موسى وطه حسين). حيث ذهب **قاسم أمين** (1863–1908) إلى المناداة بالحرية، و نظر إلى حرية المرأة من خلال استبداد ولي الأمر الذي هو رب الأسرة الأب أو الزوج، ولم يجـد مثلا أعلى له في الحرية سوى أوروبا وما نبت فيها من حرية. [1]

ولقاسم أمين كتابان أحدهما (تحرير المرأة) والثاني (المرأة الجديدة). أما الكتاب الأول ذهب فيه المؤلف إلى أن الدعوة للسفور ليس فيها خروج عن الدين، وتناول في كتابه أربـع مسـائل وهي الحجاب واشتغال المرأة بالشؤون العامة، وتعدد الزوجات، والطلاق، ورأى في كل مسألة من هذه المسائل إلى ما يطابق مذهب الغربيين. ويتجلى أثر الثقافة الغربية والخضوع للحضارة الغربية وقيمها أوضح في الكتاب الثاني (المرأة الجديدة)، حيث التزم فيه المؤلف بمناهج البحث الأوروبية الحديثة، التي ترفض كل المسلمات والعقائد السابقة، ولا تقبل إلا ما يقوم عليه دليـل من التجربة أو الواقع.[2]

ودعا قاسم أمين في آخر هذا الكتاب دعوة صريحة إلى الأخذ بأساليب الحضـارة الغربيـة، فيقول بعد أن ذكر إعجاب المسلمين والمصريين الشديد بالماضي:« هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه، وليس له دواء، إلا أننا نربي أولادنا أن يتعرفوا على شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها».[3]

ورأى أن تأخر العالم الإسلامي يعتبر نتيجة لا سبب، والسبب الحقيقـي فـي نظـره زوال الفضائل الاجتماعية أي زوال القوة المعنوية سبب ذلك الجهل، جهل العلوم التي منهـا وحـدها يمكن استنباط قوانين السعادة البشرية، ويبدأ هذا الجهل في الأسرة، فالعلاقة بين الرجل والمرأة هي أساس المجتمع، والفضائل القائمة في الأسرة هي ذاتها الفضائل التي تستمر في المجتمع.[4]

---

(1) مفيدة محمد إبراهيم، عصر النهضة العربية بين الحقيقة والوهم، ط1، دار مجدلاوي للنشر، عمان، 1999، ص373.

(2) أبو الحسن الندوي، ص123.

(3) المرجع نفسه، ص128.

(4) محمد طهاري، الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر( جمال الدين الأفغاني، محمد عبده)، ص167.

أما **لطفي السيد** (1872– 1963) يعتبر من أوائل من دعوا إلى التغريب في النصف الأول من هذا القرن والمناداة بالنقل عن أوروبا، والاغتراف من بحار الغربيين دون تمييز بين النافع والضار والخير والشر والصالح والطالح. ولطفي السيد أول من سهل للفتيات دخول الجامعة منذ بدء إنشاءها بحجة تعليم المرأة، حتى يكون الاختلاط، ورأى أن هذا الاختلاط ضرورة نفسية واجتماعية، فيه تختفي العقد ويتلاشى الشعور بالخجل في وجود الجنس الآخر، كما أنه يؤدي إلى الإشباع العاطفي ويعلم الذوق في حضور الجنس الآخر.[1]

كما رأى أن الجامعة الإسلامية خرافة، لا أثر لها ولا وجود، وأن القول بأن أرض الإسلام وطن لكل المسلمين، قاعدة استعمارية تنتفع بها كل أمة مستعمرة تطمع في توسيع أملاكها ونشر نفوذها كل يوم فيما حولها من البلاد، وأن المصري هو الذي لا يعرف له وطنا غير مصر.[2]

أما **علي عبد الرازق** (1883–1947) بالرغم من نشأته الدينية إلا أنه تأثر بالفكر الغربي عامة وفي مجال القانون الدستوري خاصة، وأخذ عن مفكري القانون الدستوري الغربيين معالجتهم لموضوع الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية، ثم حاول هو من جانبه في ضوء هذا المفهوم أن يطبقه على الفكر الإسلامي[3] وذلك من خلال كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الذي أثار ضجة في جميع الأوساط خاصة الدينية والسياسية.

وألف هذا الكتاب عام 1925، أي بعد كارثة إلغاء الخلافة الإسلامية من تركيا في أوائل مارس 1924، وكان هذا الحدث له تأثير قوي على جميع المسلمين، و رأى علي عبد الرازق في كتابه أن الإسلام هو دين فقط، ليس دين ودولة.[4]

لقد نفى علي عبد الرازق أن تكون رسالة محمد ﷺ هي بمثابة رسالة وحكما، حيث ذهب إلى القول:« محمد ﷺ ما كان رسولا لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة... ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعيا إلى ملك »،[5]

(1) حمد بن صادق الجمال، ص 425،423.

(2) محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر،(دون طبعة)، دار الشرق الأوسط للنشر، 1990، ص 80.

(3) حمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، ج2، ط1، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1994، ص 564.

(4) Sayed Khatab, **The power of sovereignty: the political and ideological philosophy of Sayyid Qutb**, First published, Routledge Taylor & Francis e-library, London and New York, 2006, p 09.

(5) حمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، ج2، ص 581.

لقد ذكرعبد الرازق على أن الرسالة غير الملك وفرّق بين الإثنين ثم بيّن أن مـن يعتقـد مـن المسلمين أن النبي ﷺ كان ملكا رسولا وأسس بالإسلام دولة سياسية مدنية يكون هـو المسـلم العامي. (1)

ثم تطرق علي عبد الرازق إلى مسألة الجهاد، حيث رأى أنها بعيدة عن الإسـلام ودعوتـه، فالجهاد يوصف بالقوة والإكراه وأنه يخالف الدعوة للدين، يقول: «... فأما القوة والإكراه فـلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب وتطهير العقائد، وما عرفناه في تاريخ الرسـل رجلا حمل الناس على الإيمان بالله بحد السيف ولا غزا قوما في سبيل الإقناع بدينه ». (2)

ولهذا رأى علي عبد الرازق أن الإسلام دين رسالة روحية لا دولة فيه ولا سياسة، وأن نبي الإسلام ﷺ لم ينشئ دولة ولم يقم حكومة، ولم يصنع إلا ما صنعه الرسل السـابقون: الـبلاغ المجرد عن التنفيذ.

أما **سلامة موسى**(1887–1985) يؤكد على أنه يجب أن نعرف أننا أفسدنا معنى النهضة كما يفهمها الأوروبي الذي عرف من النهضة الأوروبية منذ القرن الرابع عشر إلى القرن العشرين، أنها تحرير الشخصية البشرية من التقاليد والغيبيات، وإقبال على العلم التجريبي، وفصل الـدين عن الدولة، ودعوة للإنسان كي يأخذ مصيره في يده ويتسلح على القدر بدلا مـن أن يخضـع للقدر، وأنها انتزاع الخير من الطبيعة وإخضاعها، وليس الانتظار كي تسدي إليه الطبيعة فضلها وبرها. (3)

وقال في ذلك:« نحن في نهضة، فيجب أن نفهم معاني النهضة، ويجب أيضا أن لا نقف منها موقف المتفرجين، إذ علينا أن نعمل فيها ونعاونها ونعيش اتجاهاتها نحو المستقبل، النهضة ثراء وقوة وثقافة وصحة و شباب، ولكن قد يكون الثراء مؤلفا من نقود زائفة، كما قد تكـون القـوة والثقافة والصحة والشباب خداعا وليس حقيقة». (4)

كما قال أيضا:« إن الرابطة الدينية وقاحة، فإننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد علـى الدين جامعة تربطنا، ونحن في حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عـن الأديـان، وحكومـة ديمقراطية برلمانية، كما هي في أوربا، وأن يعاقب كل من يحاول أن يجعلهـا مثـل حكومـة هارون الرشيد أو المأمون، يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوربا، فإني كلما زادت

(1) حمد بن صادق الجمال، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، ج2، ص 585

(2) المرجع نفسه، ص 585.

(3) سلامة موسى، ما هي النهضة، (دون طبعة)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، رغاية، 1987، ص 251.

(4) المرجع نفسه، ص 19.

معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوربا زاد حبي لها وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها، وهذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي، سرا وجهرا، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب».[1]

أما **طه حسين** (1889–1973) رأى أن الحضارة هي غاية الحياة البشرية، وتعني سيطرة العقل على الطبيعة والحياة، وهي تتحقق بتطور تدريجي على مراحل عدة، ففي البدء يسيطر الدين والإيمان الأعمى على حياة الإنسان برمتها، ثم يستقل العقل عن الدين وينشأ صراع بينهما لردح من الزمن، وأخيرا يقوم التوازن بينهما، فيحكم كل منهما في نطاق دائرته، فمهمة العقل توجيه أفعال الإنسان، ومهمة الدين إملاء فراغ قلبه وإرضاء عواطفه وإلهامه إلى الأعمال النبيلة وتعزيته في مصائبه. [2]

وكان طه حسين يعتقد أن مصر المستقلة يجب أن تصبح جزءا من أوروبا، إذ بذلك فقط تصبح جزءا من العالم الحديث. حيث يقول في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر):«... أن نمحو من قلوب المصريين، أفرادا و جماعات هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوروبي، وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوروبية، ومنحوا عقولا غير العقول الأوروبية... علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات... علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة ». [3]

كما أنه قال: « إن من السخف الذي ليس بعده سخف، اعتبار مصر جزءا من الشرق، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين ».[4]

وقال أيضا:« والتعليم عندنا على أي نحو قد أقمنا صروحه ووضعنا مناهجه وبرامجه منذ القرن الماضي؟ على النحو الأوربي الخالص، ما في ذلك شك ولا نزاع، نحن نكوّن أبناءنا في مدارسنا الأولية والثانوية والعالية تكوينا أوربيا لا تشوبه شائبة».[5]

---

(1) محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص65،66.

(2) ألبرت حوراني، ص 391.

(3) المرجع نفسه، ص 393.

(4) أبو الحسن الندوي، ص 136.

(5) المرجع نفسه، ص 134.

ويستخلص طه حسين كنتيجة:« كل هذا يدل على أننا في هذا العصر الحديث، نريد أن نتصل بأوربا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم، حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا».[1]

وقد أصدر طه حسين كذلك كتابه الآخر (في الشعر الجاهلي) الذي أثار جدلا كبيرا، حيث استخدم منهج الشك الديكارتي والنقد التاريخي الأوربي في غربلة الروايات والنصوص الدينية ــ بما في ذلك آيات القرآن ــ مما طرح إمكانية نقد القرآن ونقضه من وجهة نظر البحث العلمي، ومن هذا المنطلق يؤكد أن التوفيق بين العلم والدين محال.[2]

هكذا تبلور تيار التغريب والاستلاب الحضاري، الذي بشر بثقافة الغرب، والذي دعا إلى تبني النموذج الغربي بخيره وشره، بحلوه ومره.

أما المفكر **زكي نجيب محمود** (1905–1993) قد كان في البداية من دعاة التغريب، حيث رأى أن النهضة هي في إعادة صياغة القيم بل واستبدالها بقيم جديدة، عندما تصبح القيم القديمة غير مجدية وغير متوافقة مع المواقف الجديدة، وإن إزاحة القيم القديمة من صدور العامة مهمة ليس بالهينة، ولذلك يجب أن يقوم بها المثقفون وهي ما تسمى مرحلة التنوير.[3]

ونادى زكي نجيب محمود بتبني النموذج الغربي للنهضة، حيث رأى أن الواقع العربي المتخلف يحتاج إلى نهضة، كما أن الفشل الذي عرفته المحاولات الإصلاحية الأخرى التي اعتمدت على المناهج التراثية في النهضة، فتح المجال أمام تبني نموذج جديد، ولذلك رأى أن الواقع العربي لم يعد يتماشى مع طريقة التفكير القديمة التي أثبتت عجزها أمام التحديات الراهنة.

وقال مؤكدا ذلك: « إن الواقع الجديد الذي استعصى على السحرة أن يردوه إلى صورة النماذج المخزونة في الكتب، لابد أن يمضي قدما باحثا له عن كتب جديدة تسايره، يكتبها كتاب آخرون، وفي هذا تكون الصحوة التي يسميها التاريخ بالنهضة، كان ذلك في اليقظة الأوروبية، فهل يصلح سواه في اليقظة العربية الحديثة ؟ »[4]

---

(1) أبو الحسن الندوي، ص 135.

(2) محمد جابر الأنصاري، ص16.

(3) زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1982، ص 99.

(4) المرجع نفسه، ص33.

إذن زكي نجيب محمود قد دعا في البداية إلى تغيير سلم القيم، والأخذ بحضارة الغرب باعتبارها حضارة العصر، ولاشتمالها على جوانب إيجابية في مجال العلوم التجريبية والرياضية، ولها تقاليد في تقدير العلم وفي الجدية في العمل واحترام إنسانية الإنسان، وهي قيم مفتقدة في العالم العربي. وفي هذه الفترة دعا إلى الفلسفة الوضعية المنطقية:« إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة، بل إني تمنيت أن نأكل كما يأكلون، ونجدّ كما يجدّون ونلعب كما يلعبون ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، على ظن مني أن الحضارة وحدة لا تتجزأ». [1]

ورأى زكي نجيب محمود أن الدافع لهذا الموقف هو إلمامه بثقافة أوربا وأمريكا، وجهله بالتراث العربي جهلا تاما، لكن بعد عودته إلى هذا التراث قارئا ومنقبا عن الأفكار الجديدة فيه، تغير موقفه، وأدرك المشكلة على حقيقتها، وهي: كيف نوفق بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ [2]

ولهذا حاول أن يجمع بين الشرق والغرب، وبين الروح المادة وبين القيم والعلم:« لابد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عربا ومعاصرين».[3]

لكن موقفه من التراث، جعله يتساءل: ماذا عسانا أن نأخذ من تراث الأقدمين؟ فكان الجواب: أن نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة:« إن الثقافة ــ ثقافة الأقدمين أو المعاصرين ــ هي طرائق عيش، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث.

وأما ما لا ينفع نفعا عمليا تطبيقيا فهو الذي نتركه غير آسفين، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة معاصرينا من أبناء أوربا وأمريكا».[4]

---

(1) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي،(دون طبعة)، دار الشروق، القاهرة، 1971، ص 13.

(2) المرجع نفسه، ص06.

(3) المرجع نفسه، ص14.

(4) المرجع نفسه ، ص 18.

ونتيجة لهذا الموقف، قد دعا إلى فلسفة جديدة برؤية عربية، حيث نادى بتجديد الفكر العربي والاستفادة من تراثه، وهنا برزت دعوته إلى:« التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين هويتنا العربية الإسلامية والطابع العلمي التقني الذي يتميز به العصر الحديث». [1]

وللمقارنة بين النهضتين، يبدو للوهلة الأولى أن التشابه كبير بين النهضة الأوروبية والعربية لكننا نرى أن تشابها كهذا ليس إلا تشابها خارجيا لا يرتبط على الإطلاق بمضمون التحول الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي والثقافي. يقوم التشابه الخارجي على أساس النظر إلى بعض الظواهر التي جرت في كلا العصرين والمنطقتين، فأوروبا شرعت بالنهوض ــ ولاسيما في إيطاليا قبل كل شيء ــ بعد ركود طويل دام فترة العصور الوسطى، ونهض العرب في المشرق بعد عصر الانحطاط الذي ساد المنطقة عدة قرون.[2]

لقد طرحت النهضة الأولى الإعلاء من شأن العقل والعلم وأنجزت في هذا المضمار، ودعت النهضة الثانية أي العربية إلى الأخذ بأسباب العلم كأحد أهم سبل التقدم وتجاوز الانحطاط،وفي الوقت الذي توجهت فيه النهضة الأوروبية شطر التراث اليوناني لتبعث أفلاطون و تصحح أرسطو وتستعيد اللغة اليونانية وآدابها، توجهت النهضة العربية شطر التراث العربي الإسلامي في مرحلة ازدهاره، ولاسيما شطر التراث العقلاني منه، وبعثت الآداب العربية وهذبت اللغة، وإذا كانت النهضة الأوروبية قد شهدت إصلاحا دينيا على يد لوثر، فإن النهضة العربية هي الأخرى أثمرت إصلاحا دينيا على يد الأفغاني.[3]

لكن يبقى مصطلح Renaissance قد صيغ بعديا للتعبير عن شيء قد كان، عن واقع تاريخي محدد المعالم والصفات، كامل الوجود والمقومات، وكذلك الشأن في مصطلح Révolution الذي يحمل هو الآخر في اللغة الفرنسية، بل في اللغات الأوروبية عموما مضمونا محددا يرتبط بحدث تاريخي معين هو الثورة الفرنسية (1789) أو غيرها من الثورات في أوروبا وأمريكا. وهكذا فالمصطلحان في اللغات الأوروبية هما من أسماء الأعلام، وإذا ما أطلقا ليدلا على معنى "النهضة" أو "الثورة" بدون تخصيص، فإن هذا المعنى يظل مع ذلك مشبعا غنيا نظرا لارتباطه بنموذج واقعي معروف تمام المعرفة.[4]

---

(1) محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، (دون طبعة)، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 168.

(2) أحمد برقاوي، ص 40.

(3) المرجع نفسه، ص 40.

(4) محمد عابد الجابري، ص 22.

أما في الفكر العربي الحديث والمعاصر فالمصطلحان يشيران لا إلى واقع تحقق، بل إلى مشروع للمستقبل، ومن هنا كان التفكير في النهضة أو الثورة بحثا عن مشروع وتفكير في نموذج. [1]

فعندما يتحدث العرب عن النهضة أو الثورة، فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملا بل يجب القول عن مشروع لم يكتمل بعد حتى على صعيد التصور الذهني، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف والأحوال، فهو تارة "نهضة" أو "يقظة" وهو تارة "بعث" أو "ثورة". [2]

إن النهضة العربية الحديثة كانت أساسا و منذ البداية وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي الاستعماري، إنه من الصعب جدا بل من غير الصحيح تاريخيا تفسير اليقظة العربية الحديثة بالعوامل الداخلية وحدها وعلى رأسها العوامل الاقتصادية والاجتماعية، بل أن دور العوامل الداخلية هذه في اليقظة العربية الحديثة، كان ثانويا ولم يكن محركا أساسيا، لأن العامل الخارجي المتمثل في التحدي الأوروبي بمختلف أشكاله، هو الذي حرك العوامل الداخلية الاقتصادية منها والاجتماعية. [3]

وعاد هذا العامل الخارجي المتمثل في التحدي الأوروبي الاستعماري مع نهاية الحرب العالمية الأولى (1914–1918) حيث سقط الوطن العربي بأكمله "تقريبا" تحت الاحتلال الاستعماري الغربي، والخلافة العثمانية قد أزالتها (العلمانية) التركية التي تزعمها كمال أتاتورك فطويت صفحتها سنة 1924، وهكذا ضاع الرمز والشكل الذي كان قد بقي للتيار الإسلامي يرجو له الإصلاح ويحاول الترميم في بنائه، وبعد أن فرض الغرب سيطرته الاستعمارية الكاملة على الوطن العربي وما وراءه من بقاع العالم الإسلامي، زادت محاولات الغرب الجادة لاحتواء العرب والمسلمين حضاريا. [4]

---

(1) محمد عابد الجابري، ص 22.

(2) المرجع نفسه، ص 21.

(3) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص26 .

(4) محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1997، ص 43،44.

لقد حاول الاستعمار الفرنسي بكل ما أوتي من قوة وحقد على أن يقتلع الجزائر من جذورها التاريخية والحضارية وأن: « يجعلها امتدادا طبيعيا لفرنسا ليس جغرافيا فقط بل تاريخا وثقافيا واجتماعيا ودينيا وحضاريا، وبقد ما كان للجزائر أعلامها في مقاومة جيوش الاحتلال وملاحقته، وأعلامها في النضال السياسي وفضح أكاذيبه، كان للجزائر أعلامها في المجال الفكري والثقافي أمثال الشيخ عبد الحميد بن باديس والمفكر مالك بن نبي وغيرهما كثير، الذين تصدوا لمشاريع الاحتلال الثقافية والفكرية »[1].

و جاءت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في أدق مرحلة عبرتها الجزائر، وأتت في ظروف صعبة، حيث تأسست هذه الجمعية في الخامس من ماي عام 1931، وكان مركز نشاطها الأول نادي الترقي بالجزائر العاصمة، وتولى رئاستها منذ تأسيسها الشيخ عبد الحميد بن باديس، وبعد وفاته خلفه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي الذي ظل رئيسا للجمعية وهو في المنفى إلى تاريخ حلها سنة 1956 أي بعد اندلاع الثورة التحريرية.

وقال الشيخ عبد الحميد بن باديس عن أهداف الجمعية بأسلوب دقيق الذي يعبر عن آلام الشعب الجزائري: « إننا نريد نهضة شعبية قوية، تتجلى فيها شخصية الشعب الجزائري، وتكشف مجد الماضي بما ينير له طريق الحياة، فينهض نهضة إسلامية عربية تأخذ من عظمة الماضي ويقظة الحاضر، ما يعصمها من الزلل والانحراف وهي طريق المستقبل الباسم ».[2]

وقد أعجب مالك بن بني بحركة الإصلاح التي قام بها ابن باديس ومن معه، وذلك لأن حركة جمعية العلماء بدت له أقرب الحركات إلى النفوس، لأنها تبنت منهجا مستلهما من القرآن الكريم ومن قوله تعالى بصفة خاصة:﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** ﴾ [الرعد:11]، أي بتعبير آخر إن مفتاح النجاح يكمن في روح الأمة ذاتها. [3]

كما أن الاستعمار البريطاني قد احتل مصر وحكمها حكما مباشرا، ولم يكتف بالاحتلال العسكري لها، بل استعمرها استعمارا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وفكريا. ونتيجة لهذا التحدي والمتمثل في قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي الاستعماري، أدى بالأمة للتطلع بالرجوع إلى الإسلام، وكان أن برز وتعاظم تيار الصحوة الإسلامية الذي تبلور هذه المرة والذي بدأ

---

(1) بن ابراهيم الطيب، مواقف وأفكار مشتركة بين مالك بن نبي وابن خلدون،(دون طبعة)، دار مداني، الجزائر، 2002، ص 28،29.

(2) محمد طهاري، الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر(عبد الحميد بن باديس)، ص 11،13.

(3) المرجع نفسه، ص 103.

بتأسيس الإمام الشيخ **حسن البنـــا** ( 1906–1949) لجماعة الإخوان المسلمين سنة 1929، وهـــي الجماعة التي أصبحت أوسع حركات الإصلاح الإسلامي وتنظيماته انتشارا وتأثيرا في عصرنا الحديث. [1]

وكان الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين يردد: « نحن سلفيون مـــن أتبـــاع الشيخ رشيد رضا »، لكن الحقيقة هي أن حسن البنا وجماعته لم تتوقف عند هذه التبعية للشيخ رشيد رضا، بل ستتم عملية انفصال وقطيعة، ستكون بداية لسلفية يقودها جيل جديد من طلائعها حسن البنا وسيد قطب وآخرون، ممن رأوا أن الدعوة السلفية الإصلاحية كما ظهرت عند رواد وزعماء الإصلاح قد فشلت واستنفذت دورها، وأنه ينبغي الانتقال إلى مرحلة جديدة تقوم علـــى العمل السياسي الإسلامي المنظم بشكل حركي من أجل إقامة الدولة والمجتمع الإسلامي [2].

وحركة الإخوان المسلمين مع حسن البنا بدأت مسارها انطلاقا مما انتهى إليه رشيد رضا في اتجاه أكثر تشددا وراديكالية، هذه الراديكالية التي ستزداد قوة مع سيد قطب. [3]

وبهذا تعددت الجهود الفكرية في الواقع العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، والتي راحت تبحث عن مخرج للإصلاح والتغيير لواقعنا الحضاري، وذلك لإخراجه مـــن وطـــأة الهزيمـــة الحضارية التي مني بها المسلم المعاصر، وقد سيطرت الخلافات على كافة التيارات الفكريـــة التي ظهرت في ساحة الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، ويمكن تلمس هذه الخلافات حتى في إطار التيار الواحد[4].

وإذا كنا بصدد الحديث عن هذه الجهود الفكرية، فلا بد أن نشير لكل من مالك بن نبي وسيد قطب، وهذا لما لهما من مكانة بارزة في محيط الفكر الإســـلامي المعاصـــر، ولمـــا أضـــافته جهودهما ومشاريعهما الفكرية في إثراء العقل المسلم برصيد من الأفكار، التي ســـاهمت فـــي تكوين العديد من النخب المثقفة في واقعنا الإسلامي. فما هو المشروع النهضوي البديل الـــذي طرحه كل من مالك بن نبي وسيد قطب؟ وهل مشروع مالك بن نبي أو مشروع سيد قطب كفيل بإحداث نهضة عربية شاملة ؟

(1) محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، ص46.

(2) إبراهيم أعراب، ص40.

(3) المرجع نفسه، ص39.

(4) سليمان الخطيب، المسألة الحضارية بين مالك بن نبي وسيد قطب، مجلة رؤى، فصلية، العدد 20، 2003، ص62.

# الفصل الثاني

# معوقات المشروع النهضوي عند مالك بن نبي وسيد قطب

**المبحث الأول :** معوقات المشروع النهضوي عند مالك بن نبي

**تمهيـــــــــــد**

**المطلب الأول :** مالك بن نبي حياته ومؤلفاته

**المطلب الثاني :** معوقـــــات النهضـــــة

**المبحث الثاني :** معوقات المشروع النهضوي عند سيد قطب

**تمهيـــــــــد**

**المطلب الأول :** سيد قطب حياته ومؤلفاته

**المطلب الثاني :** معوقـــــات النهضـــــة

**المبحث الثالث :** المقارنة بين معوقات النهضة عند مالك بن نبي

ومعوقات النهضة عند سيد قطب

**المطلب الأول :** نقاط التشابـــه

**المطلب الثاني :** نقاط الاختلاف

## المبحث الأول: معوقات المشروع النهضوي عند مالك بن نبي

### تمهيـــد:

مع مطلع القرن العشرين كان العالم العربي والإسلامي لا يزال يعيش تحت الاستعمار الأوروبي، وذلك بأسماء مشبوهة كالحماية والانتداب والوصاية إلى الاستعمار المباشر، وهذا كله يؤدي لنتيجة واحدة هي الهيمنة الاستعمارية، وتزعم هذه الهيمنة الدولتان الاستعماريتان بريطانيا وفرنسا اللتان سيطرتا على العالم العربي والإسلامي في كل من آسيا وإفريقيا.

وإذا كان هذا هو حال الاستعمار وطبيعته في كل مكان وزمان، فإن الاستعمار الفرنسي في الجزائر خصوصا، كان أبشع استعمار على الإطلاق عرفه التاريخ، فهو لم يكن كغيره يقتصر جهده على نهب ثروات البلاد واستغلال الأرض، بل تجاوز ذلك:« للدخول داخل الإنسان الجزائري وتدميره من الداخل، ولم يكتف بتدميره جسديا عن طريق الجوع والعطش والمرض والبرد والتشريد والتنكيل والتعذيب، بل حاول تدمير شخصية الإنسان الجزائري والقضاء على مقوماتها الوطنية، الثقافية والفكرية والنفسية والاجتماعية والحضارية، فهو لم يكتف بالاستيطان الجغرافي للجزائر، بل كان يعمل جاهدا للاستيطان داخل الإنسان الجزائري».(1) ولكن بالمقابل كانت المقاومة الجزائرية، قد انطلقت منذ اللحظة الأولى متصدية للاستعمار الفرنسي، واستمرت المقاومة عدة عقود، وامتدت في كل أرجاء الوطن، إلى غاية قيام الحرب العالمية الأولى.

وكانت الجزائر مع بداية القرن العشرين وبعد ما يقرب من القرن منذ الاحتلال، عمّها الفقر والجهل والأمراض والبؤس والحرمان، نتيجة سياسة الاستعمار العنصرية التي انتهجها في الجزائر منذ الوهلة الأولى، وفي خضم هذا الواقع التاريخي المأساوي الذي عاشه الشعب الجزائري في بداية القرن العشرين كان مولد مالك بن نبي.

---

(1) بن إبراهيم الطيب، ص27.

**المطلب الأول: مالك بن نبي حياته ومؤلفاته**

ولد مالك بن نبي في أول يوم من شهر يناير سنة 1905 م بمدينة قسنطينة، لعائلة جد فقيرة، كما كان حال كل العائلات الجزائرية أثناء الاحتلال، وأمام ذلك الواقع الأليم، لم تجد عائلته بدا من أن تتجه به من قسنطينة إلى مدينة تبسة، وكانت نتائج الاستعمار جلية واضحة في انعكاساتها على الشعب الجزائري، فعمّ الفقر والبؤس والحرمان والدمار، وعائلة ابن نبي من بين ضحايا الاستعمار يقول مالك بن نبي:« كنت في السادسة أو السابعة من عمري، وكان وضع عائلتي قد ساء ماديا، فجدي لأبي باع كل ما تبقى بحوزته من أملاك العائلة، وهجر الجزائر المستعمرة ليلجأ إلى طرابلس الغرب »[1]

أما الطفل مالكا فتكفل به عمه الأكبر الذي كان ميسور الحال، والذي كان مقيما بقسنطينة إلا أن المنية لم تمهله طويلا، وبعد وفاته عاد مالك مع أرملة عمه إلى مدينة تبسة حيث يقيم والده. وعن هذه الفترة العصيبة، يقول مالك: « لقد كانت هذه الفترة من حياة عائلتي شديدة العسر».[2]

انضم مالك إلى وسطه الجديد إلى أطفال تبسة، وبما أنه ينتمي إلى عائلة فقيرة، فلم تجد الأم بديلا من أن تشمر على ساعديها، لتحمي أسرتها من الجوع، وأن توفر لأطفالها ما يسدّون به الرمق، فاشتغلت مهنة الخياطة والعمل الإضافي في أيام الجمع. في هذه الظروف القاسية، أدخل إلى الكتّاب ليتعلم القرآن الكريم، وكان تعليمه عبئا إضافيا على نفقة أسرته، فأجرة معلم القرآن لم تكن في كل الأوقات متوفرة للأسرة، ولا زال مالك بعد كبره يذكر أن أمه عجزت عن تسديد أجرة معلّمه للقرآن، فدفعت له مقابل ذلك سريرها الخاص، يقول مالك بن نبي:« ولا أزال أذكر كيف أنها اضطرت ذات يوم لكي تدفع لمعلم القرآن الذي يتولى تدريسي، بدل المال سريرها الخاص». [3]

استغرق تعليم مالك بن نبي بالكتّاب أربع سنوات فقط، ثم دخل إلى المدرسة الابتدائية بتبسة وبعد ذلك التحق بقسنطينة حتى تحصل على الشهادة الابتدائية،وقد واصل تعليمه الابتدائي إلى غاية 1918، ثم تقدم مالك للامتحان لدخول المدرسة الثانوية سنة 1920،وتحققت أحلامه بنجاحه.

---

(1) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن(الطفل)، ط2، دار الفكر، دمشق، 1984، ص 16.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

(3) المصدر نفسه ، ص 19.

بعد انقضاء أربع سنوات من الدراسة بالثانوية تخرج مالك بن نبي سنة 1925 م. في هذه الفترة كثر تنقل مالك بن نبي بين مدينتي قسنطينة وتبسة، وبدأت مداركه تتسع، حيث تعرف على الأدب العربي، فاطلع على أم القرى للكواكبي ورسالة التوحيد لمحمد عبده والصحافة العربية كالمنتقد والعروة الوثقى، وكذلك اطلع على الأدب الفرنسي والصحافة الفرنسية، وتعرف على المدارس الإصلاحية وبعض زعمائها كتلامذة الشيخ عبد الحميد بن باديس، فشعر أنهم ينتمون إلى الخط الفكري عينه الذي ينتمي إليه. [1]

تخرج مالك بن نبي سنة 1925 وبدأ بالتنقل والبحث عن عمل ما يقوم به أو أي نشاط يمارسه وبعد جهود مضنية لم يفلح في مسعاه، قرر بصحبة صديق له الاتجاه إلى فرنسا، ولكنه لم يوفق في الحصول على أي عمل فعاد إلى الجزائر. بعد عودة بن نبي من فرنسا استقر بمدينة تبسة واشتغل عونا بمحكمتها سنة 1927، ثم عين كاتبا رسميا في محكمة آفلو من نفس السنة، بعد ذلك انتقل إلى محكمة شلغوم العيد ليعمل بها. لكنه استقال من وظيفته، وعزم الرحيل إلى فرنسا، حيث عاد إليها للمرة الثانية في سبتمبر 1930، وفور وصوله لفرنسا سجل نفسه للمشاركة في امتحانات القبول بمعهد الدراسات الشرقية، ليتأهل بعد ذلك لدخول كلية الحقوق بدون بكالوريا، لكن المقياس السياسي الذي يقاس به الطلبة الجدد أسقطه في الامتحان، والذي كان وراء سقوطه كما يقول هم مدبروا الصراع الفكري وفي مقدمتهم بعض المستشرقين الحانقين على الإسلام. [2]

وبهذا تحطمت آمال مالك بن نبي في الحصول على وظيفة المحاماة، التي حلم بها بعد تخرجه من كلية الحقوق، وأخيرا قرر مالك الالتحاق بمدرسة اللاسلكي لدراسة هندسة الكهرباء، وكان تأثير هذه المدرسة عليه قد شكل منعطفا جديدا في حياته، يقول مالك:« فكانت هذه الفترة الدراسية بالنسبة لي لا تقف عند حدود تهيئتي لدخول مدرسة اللاسلكي، بل غيرت جذريا اتجاهي الفكري، إذ أنها أسكنت في نفسي شيطان العلوم ». [3]

ومنذ ذلك تغيرت حياته، وتبددت طموحاته الأولى ونظرته للحياة لم تبق كما كانت، فأصبح همه الوحيد هو طلب العلم يقول مالك:« لم تعد تجذبني أحلام الآفاق البعيدة، ولم يستملني مركز اجتماعي مرموق، لم يعد لي من حلم غير تحصيل العلم، وأصبحت أشعر كأنني حملت جميع آثام مجتمع يبحث عن الخلاص من بؤسه». [4]

(1) أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، ط2، دار النفائس، بيروت، 1986، ص14.

(2) عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، ط1، دار الشهاب، باتنة، 1984، ص35.

(3) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن (الطالب)، ط2، دار الفكر، دمشق، 1984، ص219.

(4) المصدر نفسه، ص 219.

عاش ابن نبي في عمق المجتمع الفرنسي، و نظر إليه من داخله في الوقـت الـذي كـان الآخرون ينظرون إليه من خارجه. وفي خضم هذا الواقع الجديد قرر سنة 1931 الزواج مـن فرنسية تعرف عليها في نادي جمعية الشباب المسيحي في باريس، الذي كـان يتـردد عليـه وتسمت بخديجة بعد إسلامها، وأصبحت كما يقول عنها نعم الزوجة ونعم العون له، ووفرت له كل سبل الراحة، مما جعله يتفرغ للنشاط مع زملائه الطلبة، ويتابع عن كثب نشـاط الحركـة الوطنية والإصلاحية في الجزائر، ويعمل على مؤازرتها. (1)

كانت مواقف ابن نبي الفكرية خاصة، ومواقفه من الاستعمار وعـدم رضـوخه لضـغوطه ومساومته عامة هي ما حال دون توظيفه، ودون تحقيق أحلامه في الهجرة إلى بعض البلـدان الإسلامية. وهكذا وجد ابن نبي نفسه وجها لوجه أمام أعاصير الاستعمار. يقول: « كنت أعيش بباريس وأحمل بها وحدي لواء الإصلاح في وجـه العواصـف والأعاصـير، التـي يثيرهـا الاستعمار على خصومه».(2)

وكما لم يكن من أحلام ابن نبي أن يصبح مهندسا كهربائيا، لم يكن كذلك من أحلامه أن يصبح مفكرا، لكن الظروف والأقدار كثيرا ما تكون لها الأولوية في تقريـر مصـير الإنسـان عـن أولويات خياراته، فاختار ابن نبي الفكر الحضاري، وعكف على الدراسات الاجتماعية والفلسفية والنقدية والتحليلية للحضارة الغربية والإسلامية.(3)

وفي هذه الظروف تعرف على شخصيات بارزة سياسية وثقافية منها المستشـرق الفرنسـي " لويس ماسينيون" وتقابل مع المهاتما "غاندي" الزعيم الهندي سنة 1932 أثناء زيارته لفرنسـا، وتعرف على أفكار " شكيب أرسلان" الكاتب والأديب اللبناني، والتقى مع بعثة الأزهر بفرنسـا و تعرف على أعضائها وخاصة على الشيخ " عبد الله دراز" الذي كتب له فيما بعد مقدمـة أول كتبه" الظاهرة القرآنية" وكذلك تقابل مع زعماء الوفد الجزائري الذي زار باريس سـنة 1936 بزعامة الشيخين: عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي.(4) لكـن الشخصـية التـي سيلتقي بها مالك في باريس ويكون لها الأثر الواضح في توجهاته هو صـديقه ( حمـودة بـن الساعي)، ويعترف مالك بأنه:« مدين لحمودة بن الساعي باتجاهه ككاتب متخصص في شؤون العالم الإسلامي»(5)

(1) بن إبراهيم الطيب، ص 36.

(2) عبد اللطيف عبادة، ص12.

(3) بن إبراهيم الطيب، ص37.

(4) المرجع نفسه، ص37.

(5) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن (الطالب)، ص235.

ألف مالك بن نبي ما يزيد عن عشرين كتابا ما بين سنتي 1946 و 1973 وهي سنة وفاتـه، وكانت عناوين كتبه عبارة عن مواضيع شديدة الصلة بالحضارة، كما كانت محاولات للإجابة عن تساؤلاته:

1 ــ **الظاهرة القرآنية:** هو أول مؤلفات مالك بن نبي أثناء إقامته بفرنسا سنة 1946، والكتاب عبارة عن محاولة نظرية ومنهجية جديدة عن كيفية قراءة القرآن وفهمه وتفسيره.

2 ــ **لبيك:** صدر سنة 1947 وهو عبارة عن قصة شاعرية.

3 ــ **شروط النهضة:** صدر سنة 1948، ويعد من أهم مؤلفاته، تناول فيه التاريخ والحضارة وحركتهما، وما يتصل بهما من مركبات كالدين والأخلاق والثقافة.

4 ــ **وجهة العالم الإسلامي:** هو أحد أهم كتبه صدر سنة 1954، تناول فيه فوضى العالم الإسلامي وأزماته ومحاولات نهضته، ويعد هذا الكتاب آخر كتبه بفرنسا قبل أن ينتقل إلى مصر للإقامة بها.

انتقل مالك بن نبي من فرنسا إلى مصر سنة 1956، واستقر بالقاهرة إلى غاية تحرير وطنه الجزائر سنة 1962، وعودته إليه سنة 1963. وأهم الكتب التي أصدرها وهو مقيم بمصر هي:

01 ــ **الفكرة الإفريقية الآسيوية:** صدر سنة 1956

02 ــ **مشكلة الثقافة:** صدر سنة 1957

03 ــ **أنقذوا الجزائر:** صدر سنة 1957

04 ــ **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة:** صدر سنة 1957

05 ــ **البناء الاجتماعي الجديد:** نشر في بيروت سنة 1958

06 ــ **فكرة كومنولث إسلامي :** صدر سنة 1958

07 ــ **تأملات في البناء الجديد:** صدر سنة 1960

08 ــ **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي:** صدر سنة 1960

09ـــ **ميلاد مجتمع:** صدر سنة 1960

10 ـــ **في مهب المعركة:** صدر سنة 1961 (1)

وعندما نالت الجزائر استقلالها بعد كفاح طويل وتضحيات جسام سنة 1962، قرر ابن نبي العودة إلى أرض الوطن التي طالما حلم بالعودة إليها، وقد عين مديرا عاما للتعليم العالي، ولم يطل مقامه بهذا المنصب، فقدم استقالته منه سنة 1967، ليتفرغ ويواصل مسيرته الفكرية، وفي هذه الفترة التي قضاها في الجزائر ألف الكتب التالية:

01 ـــ **آفاق جزائرية:** صدر سنة 1964

02 ـــ **مذكرات شاهد للقرن:** الجزء الأول " الطفل" هو سيرة ذاتية، صدر سنة 1965

03ـــ **أعمال المستشرقين:** صدر سنة 1967

04ـــ **الإسلام والديمقراطية:** صدر سنة 1968

05ـــ **مذكرات شاهد للقرن:** الجزء الثاني "الطالب"، صدر ببيروت سنة 1970

06ـــ **المسلم في عالم الاقتصاد:** صدر ببيروت سنة 1972

07 ـــ **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين:** صدر ببيروت سنة 1973

08ـــ **بين الرشاد والتيه:** وهو عبارة عن مجموعة مقالات جمعت وطبعت بعد وفاته سنة 1978 (2)

منذ أن استقال مالك بن نبي من منصبه، عكف في بيته على بذل المزيد من الجهد والعطاء الفكري، فنظم الندوات في بيته للأساتذة والطلبة، وشارك مشاركة فعالة في ملتقيات الفكر الإسلامي التي كانت تنعقد في الجزائر سنويا، وبقي مواصلا جهاده وكفاحه بالفكرة والكلمة والقلم إلى أن وافته المنية، وهو يتابع أخبار وأحداث حرب أكتوبر 1973، فكانت وفاته يوم 31 أكتوبر 1973 بالجزائر العاصمة. (3)

---

(1) عبد اللطيف عبادة، ص37

(2) المرجع نفسه، ص38،39.

(3) بن إبراهيم الطيب، ص 42.

## المطلب الثاني: معوقات النهضة

يعتبر مالك بن نبي من أبرز الرواد المسلمين المعاصرين في الفكر الحضاري، وقد تمثل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلا عميقا واستلهم في أحيان كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين، إلا أن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر. [1]

وقد جزمت بعض الدراسات أن المفكر الجزائري مالك بن نبي، كان المفكر العربي الأكثر أصالة منذ ابن خلدون، عندما اهتم بدراسة مشكلات الحضارة. [2]

وكانت انطلاقة ابن نبي من السؤال التالي: ما هي مشكلة العالم الإسلامي؟ وبعد تأمل رزين وفكر معمق وتحليل دقيق توصل إلى تحديد الداء حتى يتسنى له البحث عن الدواء، وكان داء أمته الذي تعاني منه هو داء الحضارة، وأزمة أمته حضارية، فانتقل من البحث عن تحديد الداء إلى البحث عن معرفة الدواء، وكان سؤاله الموالي: ما هي الحضارة ؟ [3]

حاول ابن نبي في كل سلسلة كتبه التي كانت تحت عنوان (مشكلات الحضارة) أن يجيب عن هذا السؤال الهام، لأنه علم أن الحضارة يجب أن ينظر إليها من عدة زوايا، وأي تعريف واحد قد لا يف بالتعريف الكافي والدقيق لها. فتناول الحضارة تناولا أكثر شمولية وتغطية لها، من جهات تركيبها وتكوينها ووظيفتها وتطورها تاريخيا و ثقافيا واجتماعيا.[4]

وكان ابن نبي يرفض أن ينظر للحضارة من وجهة نظر أنثربولوجية ويفضل تناولها من وجهة نظر وظيفية، فيقول عنها بأنها عبارة عن: « مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورة له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه» [5]

لهذا قد كان السؤال الرئيسي والمحوري الذي يحاول مالك بن نبي أن يجيب عليه في كل كتبه: هل هناك من أزمة في العالم الإسلامي؟ وما هي مشكلته إن كانت له مشكلة؟ يحاول مالك بن نبي أن يستشف الأمر ويفحص العالم الإسلامي ليطلع على الداء فيجد عرضا للداء هنا وعرضا آخر هناك، وفي مكان آخر عدة أعراض كلها ناتجة عن داء واحد، فهناك بلدان تعاني

---

(1) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ط3، دار الشروق، 1988، ص 416.

(2) Fawzia Barium, **Malik Bennabi and the Intellectual Problems of the Muslim Ummah**, The American Journal of Islamic Social Sciences 9 (Fall, 1992), p 325.

(3) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ط2، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 35.

(4) آمنة تشيكو، مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأورلوند توينبي، (دون طبعة)، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1989، ص111

(5) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص 43.

من الاستعمار والفقر، وبلدان أخرى تعاني من الأمية وتفشي الأمراض والمجاعة، وفي مكان آخر عدم الاستغلال الأمثل للثروات والموارد والإسراف في نفقاتها وتبـــذيرها والتـــورط فـــي الديون، وبلدان أخرى قد تكون اجتمعت عليها دفعة واحدة كل هذه المشاكل، فجميع هذه المشاكل والأزمات عند مالك بن نبي ما هي في الحقيقة إلا فرع لأصل واحد إنها المشـــكلة الحضـــارية حيث يقول: « إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته، ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها» [1]

فالمشكلة الحضارية لا تتجزأ ولا توجد هناك مشكلة بمعزل عن مشكلة أخـــرى، بمعنـــى لا توجد مشكلة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو أزمة قيم، فهذه الأزمات التي تطفو على السطح ما هي في الحقيقة إلا فروع للأزمة التي تشكل الأصل و التي هي أم كل الأزمات إنها الأزمة الحضارية: « إن المشاكل العديدة التي نطلق على مجموعها مصطلح " التخلف" هي في الواقع تعبيرات مختلفة عن مشكلة واحدة و مفردة، تواجه كل بلاد متخلفة أي أنها مشـــكلة حضارة»[2]

والقاعدة التي ينطلق منها مالك بن نبي هي تحديد أصل الداء قبل البحـــث لـــه عـــن دواء، وحسب رأيه أن فشل كل محاولات النهضة التي بدأت منذ القرن 19 كانت بسبب عـــدم تحديـــد الداء، بل اكتفت بالتوقف عند أعراضه، و هذا ما تبين لابن نبي بعد فحصه لمـــا تركـــه رواد النهضة من وثائق و دراسات و مقالات، فالمحاولات أخطأت هدفها لأن العلاج كـــان موجهـــا للفرع دون الأصل، فهي تعالج كما يقول ابن نبي « الاستعمار والجهل هنـــا والفقـــر والبـــؤس هناك، وانعدام التنظيم واختلال الاقتصاد أو السياسة في مناسبة أخرى »[3]

لقد كان نقد ابن نبي لمن سبقه من المفكرين والمصلحين مركزا على عدم تحديدهم للهـــدف وعدم تفريقهم بين المرض وأعراضه، لذا باءت كل محاولاتهم بالفشل، وتوصلوا إلى النتيجـــة التي توصل لها طبيب حاول علاج مريض مصاب « بالسل الجرثومي فـــلا يهـــتم بمكافحـــة الجراثيم و إنما يهتم بهيجان الحمى عند المريض» [4]

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق، 1987، ص21.

(2) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص67.

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص44،45

(4) المصدر نفسه، ص 45.

فالمشكلة بالنسبة لهم أن الأزمة ذات بعد واحد فقط كل حسب تصوره لها متجاهلين أبعادها الأخرى وبالتالي بعدها الحضاري، حيث يقول ابن نبي:« إن هذه الأمة أصبحت تعاني الأزمات المتنوعة التي قد نجمعها في تسمية واحدة نسميها الأزمة الحضارية وهي فعلا أزمة حضارية لا غير »[1]

وهذا هو الأمر الذي دفع ابن نبي إلى التركيز في دراساته وأبحاثه المختلفة على الكشف عن أسباب الانحطاط من جهة وعن موانع النهوض من جهة أخرى، لأجل توظيفها لصياغة مشروع نهضوي أصيل ومتكامل وقابل للتجسيد على أرض الواقع. [2]

وقبل أن يكشف مالك بن نبي عن مقومات مشروعه النهضوي، قد ركز في مؤلفاته على إبراز معوقات النهوض، و يمكننا تصنيف هذه المعوقات عنده إلى معوقات داخلية ومعوقات خارجية.

(1) مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، (دون طبعة)، دار الفكر، دمشق، 1986، ص46.

(2) محمد عاطف، معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي، ط1، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 13.

## أولا: المعوقات الداخلية

يمكن تصنيف هذه المعوقات ضمن ثلاث جوانب: الجانب الفكري ، والجانب النفسي والجانب الاجتماعي.

**1 ـ الجانب الفكري:** يرى مالك بن نبي أن فشل مختلف الجهود المبذولة من أجل تحقيق نهضة عربية إسلامية إنما يرجع إلى: العقلية الذرية، رفض النقد الذاتي، غياب الوعي المنهجي.

**ـ العقلية الذرية:** غياب الرؤية المتكاملة التي تدرس المشكلات باعتبارها مترابطة مع بعضها البعض ترابطا عضويا، يجعل من كل مشكلة جزئية نتيجة لمجموعة من المشكلات السابقة لها وسببا جزئيا لما بعدها، وغياب هذه الرؤية التي تسمح بتحديد حلول موفقة لمختلف المشاكل التي تعاني منها الأمة هو الذي أدى إلى سيادة النزعة الذرية أو التجزئية.(1)

ويرى ابن نبي أنه بمجرد قراءتنا لمختلف الدراسات والمشاريع النهضوية، نجد أن كل مصلح وصف الوضع تبعا لرأيه أو مزاجه أو لمهنته ووظيفته، فرجل سياسي كجمال الدين الأفغاني يرى أن المشكلة سياسية تحل بالوسائل السياسية، ورجل دين كالشيخ محمد عبده يرى أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العقيدة والوعظ.(2)

وهذا الطرح التجزئي لمشكلة النهضة يبتعد كليا عن حقيقة المرض الذي يعاني منه المجتمع الإسلامي، ويركز كل اهتماماته على أعراضه المتغيرة، مبتعدا كل البعد عن جوهر المشكلة، يقول مالك بن نبي أن « النزعة الذرية هي قفزة البرغوث من تفصيل إلى تفصيل، بحيث لا تسمح أن ترى في مجموعة من التفاصيل المعطاة وضعا يبرز بالتحديد مشكلة مرحلة من الاطراد الثوري».(3)

لأن تحليلنا لمجهودنا النهضوي تحليلا جذريا نجده « متفكك الأجزاء كأنه مركب على صورة الخط المنقط، الخط الذي يمر من نقطة إلى أخرى دون أن يصور شيئا، وإننا نجد هنا في صورته الاجتماعية، المرض الذي سميناه " الذرية " في تفكيرنا». (4)

---

(1) محمد عاطف، ص57.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص45.

(3) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، ط2، دار الفكر، دمشق، 2002، ص128.

(4) مالك بن نبي، في مهب المعركة، ط4، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 115.

ــ **رفض النقد الذاتي:** إن مختلف المشاريع النهضوية العربية تعاني من غياب ورفض النقد الذاتي، الذي يمكِّن من معرفة مختلف الأخطاء والثغرات، لأجل مراجعتها بين الحين والآخر مما يساعد على مواصلة المسير في طريق النهضة.(1)

وغياب النقد الذاتي يدفع دائما إلى التهرب من المسؤولية، إذ يقول مالك بن نبي:« قد يحاول زعماء الحركة الحديثة، أن يلصقوا أسباب عطلهم بالاستعمار، ولكن ذلك ليس إلا ضربا من التعلل، إذ يقصدون بذلك الهرب من مسؤوليتهم الحقيقية، ولقد شاركهم في تعللهم أيضا دعاة الحركة الإصلاحية، أولئك الذين لم يبحثوا مطلقا عن الأسباب الداخلية، لعجزهم بل أكتفوا بإسناد التبعة إلى السلطة الأجنبية، فالتياران كلاهما لا يهتمان بعلاج نقائصه، بل لقد جهد في سبيل إخفائها عن الشعب».(2)

ويُرجع ذلك في رأيه إلى أن:« النقد لم يدخل بعد في عاداتنا ولم يستقر في جونا العقلي، وأن الكلمة ذاتها، لم تبرح أجنبية عن قاموسنا، أو أنها تعني شيئا آخر، كأن كلمة "نقد" وكلمة "تشويه" مترادفان في لغتنا».(3)

ــ **غياب الوعي المنهجي:** يرى ابن نبي أن المشاريع النهضوية وإن اتسمت في معظم الأحيان بالنية الصادقة والرغبة الملحة لتكسير قيود التخلف، إلا أن غياب الوعي بسنن التغيير لدى كل من رجال الإصلاح وتيار التحديث هو ما أدى إلى فشل المشروع النهضوي العربي. ولما كان للحضارة مراحلها المختلفة، والتي تنتقل خلالها الأمم والمجتمعات من مرحلة تاريخية إلى أخرى وفق قانون التطور الحضاري، فإن أي أمة كما تعيش مرحلة الازدهار والريادة الحضارية في مرحلة من تاريخها، فإنها تعيش أيضا مرحلة ركود وانحطاط تخلد خلالها إلى نومها العميق، وما إن توفرت لها نفس شروط ميلادها حتى تستطيع استعادة نهضتها. (4)

(1) محمد عاطف، ص59.

(2) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط2، دار الفكر، دمشق، 2002، ص72.

(3) مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص 106.

(4) محمد عاطف، ص61.

غير أن:« أعظم زيغنا وتنكبنا عن طريق التاريخ، أننا نجهل النقطة التي منها نبدأ تاريخنا، ولعل أكبر أخطاء القادة، أنهم يسقطون من حسابهم هذه الملاحظة الاجتماعية. ومن هنا تبدأ الكارثة، ويخرج قطارنا عن طريقه حيث يسير خبط عشواء».[1]

**2 ــ الجانب النفسي:** يتمثل في غياب الفعالية والميل إلى التكديس والقابلية للاستعمار.

**ــ غياب الفعالية:** لقد تضاعفت الأمراض التي ظلت تهدد كيان المجتمع الإسلامي، في رحلة سيره البطيئة نحو الحضارة، إذ لم يقتصر الأمر على تلك الأمراض الموروثة عن عصر الانحطاط أو ما يسمى بعصر ما بعد الموحدين، بل أصيبت بأمراض أخرى. ولما اشتد به المرض من كل جانب أصبح هذا المجتمع عاجزا عجزا شبه كلي، فقد أصابه الشلل الأخلاقي والاجتماعي والعقلي، حيث يقول مالك بن نبي:« وأخطر هذه النواحي هو الشلل الأخلاقي، إذ هو يستلزم أحيانا النوعين الآخرين ومصدر هذا البلاء معروف، فمن المسلَّم به الذي لا يتنازع فيه اثنان أن(الإسلام دين كامل)، بيد أن هذه القضية قد أدت في ضمير ما بعد الموحدين إلى قضية أخرى هي:( ونحن مسلمون)، فنتج:( إذن نحن كاملون)».[2]

ولنعد إلى نموذج الحضارة الإسلامية في مرحلة ميلادها، لا للبحث عن حلول لمشكلات واقعنا، ولكن لرصد نقاط القوة التي أسهمت في إحداث نهضة حضارية، سنجد كيف كان الكثير من الصحابة والخلفاء الراشدين، كل واحد منهم يحاسب نفسه دائما ويتألم كثيرا لذنوبه، ويمدنا ابن نبي بنموذج كعمر بن الخطاب ﷺ الذي كان يحاسب نفسه دائما، وكان يبكي من ذنوبه رجاء أن يغفرها الله له: « ولكن العالم الإسلامي قد فقد هذه الروح منذ زمن بعيد، فلم يعد أحد يؤنب نفسه أو يتأثر من خطيئته أو يبكي على ذنبه، وهؤلاء هم القادة والموجهون وقد خيم عليهم شعور بالطمأنينة الأخلاقية، فلم نعد نرى زعيما يعترف على الملأ بأخطائه».[3]

وبعد استقرائه للظواهر الاجتماعية في العالم الإسلامي، خلص ابن نبي إلى غياب الفعالية في سلوكات أفراده، باختلاف مستوياتهم التعليمية وتوجهاتهم الفكرية، حيث يرى أننا أحوج ما نكون إلى المنطق العملي في حياتنا، لأن العقل المجرد متوفر في بلادنا غير أن العقل التطبيقي يكاد يكون معدوما، إذ يقول:« فالمسلم يتصرف مثلا في أربع وعشرين ساعة كل يوم:

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص52.

(2) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص85.

(3) المصدر نفسه، ص85.

فكيف يتصرف فيها؟ وقد يكون له نصيب من العلم أو حظ من المال، فكيف ينفق ماله ويستغل علمه؟ وإذا أراد أن يتعلم علما أو حرفة، فكيف يستخدم إمكانياته في سبيل الوصول إلى ذلك العلم أو تلك الحرفة؟».[1]

والناتج من هذا أننا:« نرى في حياتنا اليومية جانبا كبيرا من اللافاعلية في أعمالنا، إذ يذهب جزء كبير منها في العبث والمحاولات الهازلة».[2] ومنه فإن ما ينقص مسلم ما بعد الموحدين الذي حاول أن ينفض الغبار عن نفسه ويتخلص من قيود تخلفه:« ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة، فهو لا يفكر ليعمل، بل يقول كلاما مجردا بل أكثر من ذلك، فهو أحيانا يبغض أولئك الذين يفكرون تفكيرا مؤثرا، ويقولون كلاما منطقيا، من شأنه أن يتحول في الحال إلى عمل ونشاط».[3]

وذلك واضح في تعارض نشاطات المجتمع الإسلامي والمبادئ التي يدعو إليها القرآن الكريم، مما يدفع ابن نبي إلى القول أنه لاحظ بأنه ليس من الصواب أن نقول عن المجتمع الإسلامي أنه يعيش طبقا لمبادئ القرآن بل من:« الأصوب أن نقول إنه يتكلم تبعا لمبادئ القرآن لعدم وجود المنطق العملي في سلوكه الإسلامي».[4]

ولا يحتاج المتأمل لحال المجتمع الإسلامي، إلى طول نظر لكي يكشف عن ذلك العجز الفكري الذي ينعكس على الجانب النفسي في حياة الفرد، فينتج عن ذلك فصل بين النتائج والأسباب والوسائل الكفيلة بتحقيقها، ويوضح ابن نبي ذلك في قوله:« ففكرنا لا يقيم علاقات بين النشاطات والجهود والوسائل من ناحية، ونتائجها من ناحية أخرى، ومفهوم المحصول لا وجود له في تربيتنا الأولى، إذ هو لا يُكوِّن جزءا من عالم أفكارنا ».[5]

وهكذا فإن أي خلل في طبيعة العلاقة الجدلية التكاملية بين النشاط والفكرة، يؤدي إلى غياب الفاعلية إذ:« يصاب النشاط بالشلل عندما يدير ظهره للفكرة، كما تصاب الفكرة بالشلل إذا ما انحرفت عن النشاط، لكي تمضي في طريق اللهو والعبث».[6]

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة ، ص 102.

(2) المصدر نفسه ، ص102.

(3) المصدر نفسه ، ص103.

(4) المصدر نفسه ، ص103.

(5) مالك بن نبي، فكرة كومنويلث إسلامي، ترجمة : الطيب الشريف، ط2، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 59.

(6) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط5، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 69.

ــ **الميل إلى التكديس:** لا يمكن بأي حال من الأحوال لركام من المتناقضات التي جمعت بشكل فوضوي رغم تنافرها أن تسهم في بناء حضارة، لأن أي حضارة ما هي إلا ذلك البناء المتكامل المتجانس الناتج عن جهود الأفراد والجماعات، أما التكديس فهو غير ذلك تماما، إذ أنه لا يؤدي إلى النتائج المرجوة منه.(1)

ويرى ابن نبي أن التكديس ظاهرة غريبة عن حياة المجتمعات، لكنها تظهر في مراحل الانحطاط، وليس أثناء محاولات اليقظة والسير في طريق النهضة مثلما هو حال مجتمعنا الإسلامي، كما أن:« التكديس في المجتمع ظاهرة مضرة، وهي تظهر حتى في الأفكار، فقبل خمسين سنة نتكاتب ونتراسل في رسائلنا الأدبية والودية، فنبتدئ بعد الحمد لله بعشرة أسطر من الديباجات التقليدية والألقاب، ثم نقول: والحمد لله أنا بخير وأرجو أن تكونوا بخير والسلام عليكم».(2)

وقد استمرت ظاهرة التكديس في مجال الأفكار إلى يومنا هذا، فأغلب الكتب المعروضة في المكتبات العربية، تتضمن تكديسا لنصوص من إبداع الغير سواء القدماء من المسلمين أو المحدثين من الغربيين، فإذا ما فتحنا كتابا وتأملنا فصلا يتحدث عن مشكلة الفقر مثلا :« نرى كل ما يتعلق بالحياة الاقتصادية من الحديث عن المصارف والبضاعة والأسواق أي بكل ما يتصل بكلمة فقر وما يقابلها من غنى وثروة، ذلك لأن كلمة فقر توحي بهذه المعاني جميعا، فهذا ضرب من تداعي المعاني والأفكار، إذ أضع كلمة وآتي بكل الأفكار التي تدخل تحتها، ومن الطبيعي أن هذا ليس ببناء، ولكن تكديس وجمع للمفردات لا يؤدي إلى حل المشكلات ولا يأتي بنتيجة، إذ القارئ لا يشعر بأنها قدمت له حقيقة».(3)

وأول ما توجه إليه المجتمع الإسلامي الذي انخرط في تيار التكديس هو منتجات الحضارة الغربية من تلفاز وسيارة وهاتف وحاسوب، معتقدا بأن ذلك هو السبيل الذي تتحقق من خلاله النهضة المنشودة، وراح يتهافت على تكديس منتجات الحضارة الغربية بطريقة غير معقولة، (4) في حين أن هذا التكديس يؤدي:« إلى التمدن لا إلى الحضارة، فالتمدن يمكن صناعته في لحظة معينة من الزمن، يكفي أن نرتدي ملابس غربية ونظارات غالية وهاتف نقال من نوع رفيع واقتناء سيارة فخمة ونتحدث بلغة غيرنا فنحطم الرقم القياسي في التمدن، لكن رغم ذلك فسنظل

(1) محمد عاطف، ص 50.

(2) مالك بن نبي، تأملات، ط2، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 167،166.

(3) المصدر نفسه، ص 167.

(4) محمد عاطف، ص 52.

نحمل في ذواتنا أفكارا لا تحرك المجتمع وعقلا ضيقا لا يتعدى الأفق». [1]

ويستقي ابن نبي من ملاحظاته الدقيقة للواقع بعض الأمثلة التي تعبر بوضـــوح عـــن ذلـــك الاعتقاد بأن عجزنا يكمن في الأشياء، لذا ينبغي أن نضاعف تكديسها لعلنا نخفي نقائصـــنا، إذ يقول:« ولكن روح التكديس والشيئية التي يجب التخلص منها، ما انفكت مستمرة البقاء، وهي قد تتبدى أحيانا تحت مظهر مشتط في الهزل، وذلك عندما نلاحظ ــ إذ نعبر العالم الإســـلامي ــ أربعة أجهزة للتكييف الهوائي في مقصورة أحد رؤساء المصالح، أو خمسة أجهزة هاتفية على مكتبه».[2]

ــ **القابلية للاستعمار:** يرى ابن نبي أن المجتمع الإسلامي عاجز عن تحقيق نهضته، ما دام أفراده يتصفون بنوع من السلبية واللامبالاة اتجاه مشكلات الواقع الذي خطط لـــه الاســـتعمار وفرضه عليهم، وحالة الرضا بالواقع المتدهور والأليم دون بذل الجهد لتغييره هو ما يسميه ابن نبي" القابلية للاستعمار".[3]

وإنسان ما بعد الموحدين عند مالك بن نبي أصبح إنسانا قاصرا عن الإبداع، نفسيا متمـــردا على النقد الذاتي، متمردا على الأفكار الخلاقة، ليس لديه الشجاعة ليعترف بحالته، فيتهم دائمـــا الآخرين، من هنا قاده ضعفه إلى حالة (القابلية للاستعمار)، فأصبح مستعمرا، لذا فهـــو يـــتهم الاستعمار بوصفه سببا وليس نتيجة لحالته. [4]

والقابلية للاستعمار تتجلى في ذلك الكسل العقلي والعلمي الذي نواجه به مشـــكلات تتطلـــب الفعالية والهمة العالية والنشاط الدائم، فلا يمكن لمجتمع يريد النهوض من كبوته أن يهمل دعـــم البحث العلمي، ويعطل طاقات بشرية هائلة.[5]

ومن هنا يتجلى لنا أنه إذا كانت المجتمعات العربية والإسلامية قد ألقت حقا بالكيان الاستعماري خارج أرضها، فإن روح الاستعمار لم تبرح عقول أفراده ولا نفسياتهم ولا ثقافتهم.[6]

---

(1) قادة بحيري، محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي، (دون طبعة)، دار الغرب، الجزائر، 2005، ص 111.

(2) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص50،51.

(3) محمد عاطف، ص 53.

(4) عمر بن عيسى، مالك بن نبي في تاريخ الفكر الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 2007، ص39.

(5) محمد عاطف، ص 54.

(6) محمد بغداد باي، التربية والحضارة، (دون طبعة)، عالم الأفكار، الجزائر، 2006، ص 128.

والاستعمار يريد من الشعوب المستعمرة: « بطالة يحصل من ورائها يدا عاملة بثمن بخس، ويريد منا جهلة يستغلهم، وانحطاطا في الأخلاق كي تشيع الرذيلة بيننا، وهو يريد تشتيت مجتمعنا وتفريق أفراده شيعا وأحزابا، كما يريد منا أن نكون أفرادا تغمرهم الأوساخ، حتى نكون قطيعا محتقرا فيجدنا ناشطين لتلبية دعوته ».(1)

ويؤكد ابن نبي أن القضية متوقفة أولا: بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر وما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا فلا رجاء في استقلال ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية وقد قال أحد المصلحين:« اخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم ».(2)

وقد بين ابن نبي أن: « الاستعمار لا يتصرف في طاقاتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة، وأدرك منها موطن الضعف، فسخرنا لما يريد، كصواريخ موجهة يصيب بها من يشاء، فنحن لا نتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقا يتحدث فيها وأقلاما يكتب بها، إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه، يسخرنا له بعلمه وجهلنا».(3)

**3 ــ الجانب الاجتماعي:** يتمثل في تحلل شبكة العلاقات الاجتماعية، وعدم تماسك عالم الأفكار، وطغيان عالم الأشياء وعالم الأشخاص.

**ــ تحلل شبكة العلاقات الاجتماعية:** يرى ابن نبي أن المجتمع الذي يسعى لتجاوز مرحلة الانحطاط وتحقيق نهضة حضارية شاملة، يجب عليه أن يوجه جميع طاقاته نحو البناء الحضاري، غير أن تحقق ذلك مرتبط بتماسك شبكة العلاقات داخل المجتمع، لكن حينما: « يرتخي التوتر في خيوط الشبكة، فتصبح عاجزة عن القيام بالنشاط المشترك بصورة فعالة فذلك أمارة على أن المجتمع مريض، وأنه ماض إلى نهايته، أما إذا تفككت الشبكة نهائيا، فذلك إيذان بهلاك المجتمع، وحينئذ لا يبق منه غير ذكرى مدفونة في كتب التاريخ ». (4)

ومع يقظة المجتمع الإسلامي وبروز تيارات ومدارس فكرية مختلفة ومتعارضة أحيانا لم تعد شبكة علاقاته الاجتماعية تحافظ على ذلك التماسك والترابط الذي يؤدي إلى البناء، بل تعرضت للتمزق والتفكك الذي يؤدي إلى الهدم، فيظهر تبعا لذلك:« نوعين من خيانة المجتمع: نوع يهدم روحه، وآخر يهدم وسائله، والخيانة الأولى تخلق الفراغ الاجتماعي حين تهدم المبادئ

(1) مالك بن نبي ، شروط النهضة، ص157.

(2) المصدر نفسه ، ص 158،159

(3) المصدر نفسه ، ص 159.

(4) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر، دمشق، 1986، ص 42.

والأخلاق والروح، والخيانة الثانية تخلق الفراغ حين توجه جميع الملكـات المبدعـة وجميـع الفضائل الأخلاقية في المجتمع خارج عالم الواقع والظواهر، فإحداها تجهـل أوامـر السـماء، والأخرى تجهل مقتضيات الأرض».[1]

وكذلك ينتج عن تمزق شبكة العلاقات الاجتماعية، غياب التواصل بين طبقات المجتمـع، أو بعبارة أدق بين النخبة السياسية والعلمية من جهة، وباقي أفراد الشعب، فتنعزل النخبة السياسية داخل محميات محروسة لا يسمح لعامة الناس بدخولها، كما تخصص لنفسها أسواقا خاصة، ولا تنزل إلى الأسواق العامة أو الشوارع الرئيسية، إلا في صورة مصطنعة و مزيفة، توحي بـلا شك أن السلطة السياسية تخشى ممن تمثلهم، فتبني بينها وبين المجتمع جـدارا وهميـا عـازلا لتكامل الجهود ومانعا للتواصل بين القمة والقاعدة، وهو ما ينعكس سلبا على المبادرات التـي تقوم بها السلطة، فيكون مصيرها الفشل بسب غياب التواصل بين الطرفين. [2]

وبالتالي تتلاشى العلاقة بين أفراد المجتمع والمؤسسات التي تسهر على رعاية أمن الدولـة حيث تذوب كل أنواع الثقة وتظهر في المجتمع أعراض الفساد. [3]

ولا تختلف علاقة المثقف بعامة أفراد المجتمع عن الرجل السياسي، فإذا كان الثاني منعـزلا داخل المحميات ومحاطا بالحراسة المشددة، فإن الأول يبني لنفسه برجا وهميـا مـن الأفكـار المثالية المنعزلة عن واقع المجتمع. [4]

ويعبر ابن نبي عن هذا الخلل بقوله:« والواقع أننا نلاحظ في هذه البلاد جميعا نوعا موحـدا من النقص، ألا وهو نقص التنوع، فهناك الباشا والسوقي، والمثقف والأمي، دون أن يكون بين الطرفين اتصال يرسم صورة مستمرة للكيان الاجتماعي وهذا عكس ما يحدث في أوربا».[5]

ويعطينا ابن نبي مثالا عن الجزائر، حيث يقول:« وخذ مثلا الوضع في الجزائـر، فهنـاك يجلس الطبيب على القمة، دون أن يكون بينه وبين السائل المتكفف أي رباط انتقالي، هذا الفقر الاجتماعي يفسر لنا الفقر العقلي الذي أصيبت به طبقات القادة في تلك البلاد».[6]

---

(1) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع، ص97.
(2) محمد عاطف، ص20.
(3) قادة بحيري، ص143.
(4) محمد عاطف، ص20.
(5) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي، ص 152.
(6) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي، ص 153.

وما هذا التفكك إلا امتداد لصفة من صفات المرحلة الثالثة من مراحل الدورة الحضارية، وهي مرحلة الغريزة التي يقول عنها ابن نبي:« وفي هذه المرحلة تتفكك الغرائز، فلا تعود تعمل بشكل منسجم متوافق ولكن بصورة فردية، كل منها يعمل لحسابه الخاص، هنا يختل نظام الطاقة الحيوية ويفقد قيمته الاجتماعية، حين يهرب من مراقبة نظام الأفعال المنعكسة الناشئ عن عملية التكييف. وفي هذه المرحلة تسود الفردية تبعا لتحرر الغرائز، وتتفسخ شبكة العلاقات الاجتماعية نهائيا».(1)

ـ **عدم تماسك عالم الأفكار**: يرى مالك بن نبي أن: « أهمية الأفكار في حياة مجتمع معين تتجلى في صورتين، فهي إما أن تؤثر بوصفها عوامل نهوض بالحياة الاجتماعية، وإما أن تؤثر على عكس ذلك بوصفها عوامل ممرضة، تجعل النمو الاجتماعي صعبا أو مستحيلا ».(2)

وذلك لأن أي نشاط يقوم به الفرد هو ترجمة لمجموعة من الأفكار والتصورات التي تسبق الفعل، فإذا كانت الأفكار التي يحملها المجتمع أصيلة وفعالة، فإنها تدفع به نحو التطور، أما إذا كانت أفكارا من النوع الميت أو المميت، فإنها تعيق نمو المجتمع وتجعله صعبا إن لم يكن مستحيلا. (3)

وإذا كانت نهضة المجتمع الإسلامي متوقفة على طبيعة الأفكار التي يحملها أفراده، فإن ابن نبي يرى أن كل ما يسود المجتمع الإسلامي:« من اختلاط وفوضى في الميادين الفكرية والخلقية، أو في ميادين السياسة، إنما هو نتيجة ذلك الخليط من الأفكار الميتة، تلك البقايا غير المصفاة، ومن الأفكار المستعارة، تلك التي يتعاظم خطرها كلما انفصلت عن إطارها التاريخي والعقلي في أوربا».(4)

والفرق بين النوعين هو أن الفكرة الميتة كما يقول ابن نبي:« هي الفكرة التي بها خذلت الأصول، فكرة انحرفت عن مثلها الأعلى، ولذا ليس لها جذور في العصارة الثقافية الأصلية»(5)

---

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 77،78.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 14.

(3) محمد عاطف، ص 22.

(4) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص81.

(5) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص153.

أما الفكرة المميتة فهي:« الفكرة التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافيتين، بعدما فقدت جـــذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي».[1]

إذا فكلا الفكرتين الميتة والمميتة هي بمثابة الجراثيم التي تنقل الأمراض الاجتماعيـــة عبـــر الأجيال المتلاحقة، وهو ما حدث فعلا للمجتمع الإسلامي الذي أصبح:« يعاني من انتقام النماذج المثالية لعالمه الثقافي الخاص به من ناحية، ومن ناحية أخرى لانتقام رهيب تصبه الأفكار التي استعارها من أوربا، دون أن يراعي الشروط التي تحفظ قيمتها الاجتماعية، وقـــد أورث ذلـــك تدهورا في قيمة الأفكار الموروثة، وتدهورا في قيمة الأفكار المكتسبة، وقد حملا أفدح الضرر في نمو العالم الإسلامي أخلاقيا وماديا».[2]

ويعطينا مالك بن نبي مثالا للأفكار الميتة، حيث يقول:« فالحاج الذي ينزل ميناء جدة يســـر حينما يفاجأ بقراءة إعلان معلق على أحد الأبواب مكتوب عليه: هيئة الأمر بـــالمعروف، ثـــم عندما يتقدم خطوة في البلد، يبدأ في اكتشاف حقيقة يبدو إزاءها الإعلان مجرد سخرية، إنه فكرة ميتة» [3]

ويرى ابن نبي أن هذه الأفكار الميتة التي تعتبر أشد فتكا بالمجتمع، ما هي إلا إرث خلفه لنا مجتمع ما بعد الموحدين:« ومن أجل أن نقتنع بهذه الحقيقة ينبغي أن نلقي بنظرة على الميزانية التاريخية للأفكار التي قتلت مجتمع ما بعد الموحدين، والتي تشكل أيضا الديون التي تخلفت عن عصر نهضة المجتمع الإسلامي، وهو ما لم يتخلص منها بعد على ما يبدو».[4]

فمصدرها إذن ليس هو الحضارة الغربية، وإنما عصر انحطاط المجتمع الإســـلامي:« لقـــد ولدت في ظل مآذن القيروان والزيتونة والأزهر خلال قرون ما بعد الموحدين، وإذا هـــي لـــم يقض عليها بجهد منظم، فإن جرثومتها الوراثية تلغم البنية الإسلامية من الداخل تخدع حوافزها الدفاعية».[5]

أما النوع الثاني من الأفكار التي تهدم كيان المجتمع وتعيق نمـــوه، فهـــي تلـــك الأفكـــار المستعارة من الحضارة الغربية والتي يسميها ابن نبي بالأفكار المميتة أو القاتلة، لكن هـــذا لا يعني أن كل الأفكار الغربية هي من هذا النوع. وإنما يمكن لفكرة أن تكون فعالة في محيطها

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 153.
(2) المصدر نفسه، ص 159.
(3) المصدر نفسه، ص 75.
(4) المصدر نفسه، ص 148.
(5) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص148.

الغربي باعتباره المحيط الثقافي الذي نشأت فيه، غير أنها حينما تفصل عن جذورها الثقافية، وتنقل إلى مجتمع آخر تكون فكرة مميتة وقاتلة. [1]

ويوضح مالك ابن نبي على أن الثقافة الغربية وما تحمله من أفكار ليس كله من النوع المميت، إذ يقول:« العالم الثقافي الغربي ليس كله مميتا، إذ أنه ما يزال يبعث الحياة في حضارة تنظم حتى الآن مصير العالم، وليس العنصر المميت الذي نصادفه في ذلك الوسط الثقافي إلا نوعا من النفايات، الجزء الميت من تلك الحضارة». [2]

ويرى ابن نبي أن إنسان ما بعد الموحدين قد عمل على التقاط تلك النفايات من العواصم الغربية، حيث يقول:« وإذا كان وعي عصر ما بعد الموحدين، يذهب ليلتقط من العواصم الغربية تلك النفايات بالذات، فينبغي أن لا يلوم أحدا غيره، وينبغي أن نأخذ باعتبارنا نتيجة هذه النفايات، حينما يتم توليفها في العصارة الثقافية للمجتمع الذي يمتصه، والنتيجة إذن بكل تأكيد تعفن». [3]

ويعطي لنا ابن نبي مثالا عن اليابان التي بقيت متمسكة بثقافتها، ولم تقبل على نفايات الغرب، إذ يقول:« واليوم هاهي اليابان القوة الاقتصادية الثالثة في العالم، فالأفكار المميتة في الغرب لم تصرفها عن طريقها، فقد بقيت وفية لثقافتها، لتقاليدها، لماضيها». [4]

**ــ طغيان عالم الأشياء وعالم الأشخاص:** المجتمع الإسلامي الذي كان يجب عليه في مرحلته الراهنة الاتجاه نحو عالم الأفكار، وجد نفسه أسيرا لعالم الأشياء وخصوصا منتجات الحضارة الغربية التي منحته هيكلها، ولم تمنحه الروح التي كانت دافعا لبنائها. [5]

ويشبه ابن نبي النزوع إلى الشيئية بمرحلة الطفولة عند الفرد:« فالطفل لا يرى في العالم أفكارا، ولكنه يرى أشياء، فكومة من قطع الحلوى أثمن لديه بكثير من كومة من الجواهر، وكل المجتمعات البشرية تمر بهذه المرحلة من الصبيانية». [6]

---

(1) محمد عاطف، ص25.
(2) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص149،150.
(3) المصدر نفسه، ص150.
(4) المصدر نفسه، ص151.
(5) قادة بحيري، ص140.
(6) مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، ص19.

ويرى ابن نبي أن عالم الثقافة عندما يتمحور حول الأشياء تحتل الأشياء القمة في سلم القيم، وبالتالي تتحول الأحكام النوعية إلى أحكام كمية، دون أن يشعر أصحاب تلك الأحكام بانزلاقهم نحو الشيئية أي نحو تقويم الأمور بسلم الأشياء، فتصبح الكمية والشيء هما المعيار الأساس الذي تصدر وفقه الأحكام، فالمكانة الاجتماعية للفرد يستمدها من كمية الأشياء والوسائل الموضوعة تحت تصرفه وهي التي تضفي على الفرد قيمته:« فالموظف يعتمد في تحديد رتبته في الترتيب الإداري بعدد الأجهزة التي يستعملها أو لا يستعملها، ففي مكتب واحد لموظف كبير أحصيت أربعة تلفونات أمامه، وخمسة أجهزة تكييف من حوله، وفي العاصمة العربية نفسها كان يسلم علي شاب مثقف وكان ابن شخصية ذات مقام معنوي رفيع، لكنه توقف عن تحيتي منذ اليوم الذي رآني فيه على رصيف محطة نازلا من عربة الدرجة الثالثة».[1]

ونلاحظ أن داء الشيئية قد استفحل اليوم أكثر مما كان عليه، وامتد طغيان عالم الأشياء إلى الصعيد الفكري، إذ أصبح المثقف لا يقيم العمل الفكري من خلال مضمونه، بل من خلال عدد صفحاته، إذ يقول مالك بن نبي:« فلا يسأل الكاتب الذي أنهى كتابا أي بحث قد عالج وكيف عالجه، إنه يسأل عن عدد الصفحات. وأحيانا يقع المؤلف نفسه فريسة الشيئية، فهناك مثقف جزائري أخبرني يوما أنه أنهى كتابا يقع في كذا صفحة».[2]

أما على الصعيد السياسي فتستلب الشيئية حسب مالك بن نبي قدرات المجتمع وذلك من خلال الزيادة في الضريبة، حيث يقول:« تستلب الشيئية وطغيان الأشياء قدرات المجتمع في ميادين أخرى خصوصا ميدان التخطيط، عندما يواجه بلد ما مشكلة التخلف، إما باستثمار رؤوس أموال أجنبية أو بزيادة معدل الضرائب التي تشل كل أوجه النشاط الفردي».[3]

وهذه الشيئية هي ما تأخذ أحيانا أشكالا تدعو للسخرية:« هذه النتائج في المجتمع الإسلامي تأخذ أحيانا أشكالا تدعو للسخرية، حينما يحل الشيء محل الفكرة بطريقة ساذجة لينشئ حلولا مزيفة لمشكلات حيوية».[4]

ولم تتوقف معاناة العالم الإسلامي عند ذلك الخلل الذي أصاب شبكة العلاقات الاجتماعية وعالم أفكاره وعالم أشيائه، بل تجاوزها إلى عالم الأشخاص إذ لم يعد:« عالم أشخاصه على

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص79.
(2) المصدر نفسه، ص81.
(3) المصدر نفسه، ص81.
(4) المصدر نفسه، ص87.

هيئة النموذج الأصلي الأول، بل يصبح عالم المتصوفين ثم عالم المخادعين والدجالين من كل نوع، ولاسيما من نوع الزعيم».[1]

ويرى ابن نبي أن المجتمع الإسلامي الحالي يشهد تداخلا بين طغيان الأشياء وطغيان الأشخاص:« ويترتب على طغيان الأشخاص نتائج ضارة على الصعيدين الأخلاقي والسياسي خاصة».[2]

أما على الصعيد الأخلاقي فإن الفكرة حينما تتجسد في شخص ما، فإن جميع انحرافاته وسلبياته تنعكس على المجتمع، إما من خلال رفض شريحة واسعة من الأفراد للفكرة بسبب ما ألصق بها من أخطاء شخص الزعيم وانحرافاته، وإما بالردة واعتناق أفكار أخرى بسبب خيبة الأمل في الشخص الذي عجز عن تحمل مسؤولياته كاملة اتجاه الأفكار التي تجسدت في ذاته: « إن خطر التجسيد قد وضعه القرآن صراحة في الوعي الإسلامي بقوله:﴿ **وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ، أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ** ﴾ [آل عمران: 144]، هذا التحذير ليس موجها هنا لتفادي خطأ أو انحراف مستحيل من الرسول ﷺ ولكنه من أجل الإشارة إلى خطر تجسيد الأفكار بحد ذاته ».[3]

أما على الصعيد السياسي فإن تغييب الفكرة واستبدالها بوثن في شكل زعيم سياسي يعبد من دون الله، إما خوفا من بطشه وإما طمعا في سخائه وعطاياه، كانت سببا أساسيا في ذلك الإفلاس السياسي الذي يشهده العالم العربي والإسلامي، ويوضح هذا مالك بن نبي في قوله:« إن عبادة الرجل السماوي، كعبادة الشيء الوحيد، منتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي المعاصر وتكون أحيانا سبب ما نشهده من حالات إفلاس سياسي مذهلة ».[4]

وكذلك يمنعنا هذا التجسيد من معرفة الأسباب الحقيقية لفشل المشاريع السياسية، لربط الفشل بذات الشخص الذي نطلق عليه اسم الرجل النحس:« فالرجل السماوي أو الرجل النحس هما اللذان يُستغلان بصفة دائمة ويُزجان حتى دون علمهما من أجل إجهاض بعض الأفكار، إن تناقض الفكرة والوثن قد ضمن بصفة عامة للاستعمار ونجاحه الباهر في الإجهاض السياسي في بلادنا مستخدما غالبا مثقفينا أنفسهم».[5]

---

(1) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص40.

(2) المصدر نفسه، ص81.

(3) المصدر نفسه، ص82.

(4) المصدر نفسه، ص 82.

(5) المصدر نفسه، ص 83.

## ثانيا: المعوقات الخارجية

يمكن حصر المعوقات الخارجية في دور الاستعمار سواء في مرحلة الثورة أو في مرحلة ما بعد الاستقلال.

يرى مالك بن نبي أن الاستعمار كظاهرة تعود أصولها إلى روما:« الاستعمار يعد من الوجهة التاريخية نكسة في التاريخ الإنساني، لأننا إذا بحثنا عنه فسنجد أصوله تعود إلى روما، حيث وضعت المدنية الرومانية طابعها الاستعماري في سجل التاريخ».(1)

ولما كان السلوك الاستعماري يقوم على الفعل والمبادرة والتكييف مع جميع المستجدات فإنه يتعامل مع مختلف الثورات التي تقوم ضد مصالحه وفق خطط إستراتيجية، تجعل من النتيجة المحققة مخالفة تماما لما كان يصبو إليه أصحابها، وذلك بالاعتماد على العديد من الطرق ومن بينها " الأخطاء المولّدة " أي أن الاستعمار يستطيع إدخال مجموعة من العوامل لتغيير مسار الثورة، وتوجيهها بعيدا عن هدفها الأساسي وهو ما حصل للثورة الفلسطينية والثورة الجزائرية حسب رأي ابن نبي الذي يقول:« نحن نواجه في المجتمع الإسلامي في عهد ما بعد التحضر أخطاء مولّدة أي أنها أتت إليه من عالم ثقافي آخر، قام بدور المُوَلِّد. ولا يعتبر المندسون في الثورة الفلسطينية أو عبان رمضان في الثورة الجزائرية خطأين نابعين من اطراد الثورتين، وإنما خطآن أدخلا من الخارج أي خطآن مولّدان».(2)

كما أنه قد يبادر بسرعة مذهلة إلى إطلاق ثورة مضادة، تكون مهمتها المحافظة على المصالح الاستعمارية على المدى البعيد، ويكون ذلك من خلال البحث:« في سجلاته عن لائحة باسم عملائه أو خريجي مدارسه فكريا وخلقيا ومسلكيا، لأنه يملك عنهم المعلومات الكافية، لكي يعزف لهم اللحن الذي يثيرهم، فيبدؤون عملية التخريب من الداخل لتشويه الأفكار والمنجزات الثورية».(3)

وإذا تفاجأ الاستعمار بانطلاقة ثورة أصيلة، فإنه يسعى من يومها الأول إلى وضع مخطط لتفكيكها من الداخل، قبل أن يفكر في مواجهتها علنيا، بحيث يُكوّن ثورة مضادة من داخل الثورة

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص152.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 122.

(3) أسعد السحمراني، ص176،177.

الأصيلة تستخدم شعاراتها ووسائلها لتشويه صورتها، وفي ذلك يقول ابن نبي:« كما يمكن أن ينشأ في ظل ثورة أصيلة تفسح المجال شيئا فشيئا لثورة مضادة، تستخدم اسمها وصفاتها المنظورة ووسائلها لتقتلها وتحل محلها».[1]

ولا يتوقف دور الاستعمار عند هذا الحد، بل يواصل عمله بجد من داخل غرفة العمليات الخاصة بالصراع الفكري وإدارة المعارك بتفوق، وعن بعد دون أن يكون ذلك واضحا ومرئيا لأصحاب النوايا الطيبة والنظرة الآنية والسطحية، ويؤكد ابن نبي ذلك بقوله: « والحاوي الماهر الواقف على المسرح، ليس على المسرح تماما، ولكن في غرفة الملقّن حيث يتخفى عن الأعين، ليس عليه إلا أن يُخرج مزيدا من الخدع في قاعة المشاهدين المكيّفة بحالتهم النفسية تجاهه، ثم يبدأ العرض من شرق العالم الإسلامي إلى غربه، حيث تدعو الضرورة إلى إخراج مشروع ثورة مضادة إلى المسرح في ثوب ثورة ».[2]

كما أن الاستعمار يعمل على استقطاب القوى الواعية والمثقفة في البلاد المستعمرة بأي طريقة حتى لا تتعلق بفكرة مجردة، وفي ذلك يقول ابن نبي:« إن الاستعمار سوف يجتهد في امتصاص القوى الواعية في البلاد المستعمرة بأي طريقة ممكنة، حتى لا تتعلق بفكرة مجردة، ومن البديهي أنه سيحاول أولا تعبئتها لحساب فكرة متجسدة تجسدا تصبح معه أقرب إليه منالا لأنه يمكنه مقاومتها إما بوسائل القوة أو بوسائل الإغراء».[3]

ويرى مالك بن نبي أن الاستعمار لا يقف عند هذا الحد، بل يواصل حربه ضد الفكرة المجردة مستعينا في ذلك بخريطة نفسية العالم الإسلامي، ويؤكد ذلك بقوله:« إنه يرسم خططه الحربية ويعطي توجيهاته العملية على ضوء معرفة دقيقة لنفسية البلاد المستعمرة، معرفة تسوغ له تحديد العمل المناسب لمواجهة الوعي في تلك البلاد، حسب مختلف مستوياته وطبقاته، إنه يستخدم لغة الفكرة المتجسدة في مستوى الطبقة المثقفة، فيقدم للمثقفين شعارات سياسة تسد منافذ إدراكهم إزاء الفكرة المجردة».[4]

ويؤكد مالك بن نبي على أن الاستعمار لا يهدف للقضاء على شخص بعينه، بقدر ما يركز على أفكار معينه يريد تحطيمها أو تعطيلها حتى لا تؤدي مفعولها.[5]

---

(1) مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 122.

(2) المصدر نفسه، ص124.

(3) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ط3، دار الفكر، دمشق، 1988، ص15،16.

(4) المصدر نفسه، ص 16.

(5) المصدر نفسه، ص38.

ولهذا فالاستعمار لا تعنيه حياة المكافح في ذاتها، ولا يريد النيل منها، بل يشعر بالخيبة إذا مات المكافح، لأن موته فيها حياة لأفكاره، وفي ذلك يقول مالك بن نبي:« إن الاستعمار لا يبغي حياة المكافح في ذاتها، فهو لا يلجأ إلى النيل منها، إلا إذا اضطرته الظروف إلى ذلك، بل لعلنا نراه في بعض الحالات يشعر بالخيبة والخسارة، إذا مات المكافح لأن موته أحيانا حياة لأفكاره، ولقد شعر بهذا الشعور دون أي شك عندما قضى نحبه ذلك المكافح (ابن باديس) الذي قاد الفكرة الإصلاحية والتي كانت تشبه فكرة متجسدة فأصبحت بموت صاحبها فكرة مجردة لا يجد الاستعمار إليها سبيلا».[1]

ولعل من أسباب الهوة المعرفية الواسعة بيننا وبين الاستعمار في مجال الصراع الفكري على وجه الخصوص هو أنه:« عند الاستعمار معلومات عنا أكثر بكثير مما عندنا عنه، إنه يكيف بكل بساطة موسيقاه وفقا لانفعالاتنا ولعقدنا ولنفسيتنا، إنه يعرف مثلا أننا اتجاهه لا نفعل وإنما ننفعل، وهو عندما يكون قد دخل مرحلة التفكير في مشاكل الغد في الحفر الموحلة التي يريد أن يوقعنا فيها، نكون نحن لا نزال نفكر في مشاكل الأمس في التخلص من الحفر الموحلة التي أوقعنا فيها فعلا».[2]

والمتأمل للواقع العربي والإسلامي يجد أن بصمات وآثار الاستعمار موجودة في مختلف الأزمات، التي تظهر هنا وهناك في العالم العربي والإسلامي، وهذه البصمات تظهر إما في شكل استفادة الاستعمار بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من هذه المشاريع، كما قد تظهر في ذلك الجهد التخريبي والتدميري لمشاريع أصحاب النوايا الصادقة والجادة وبالتالي:« فالاستقلال إذن ليس إخراج الجيوش وتحديد يوم يكون ذكرى أو عيد للاستقلال، وليس تكليف لجنة حقوقيين بصياغة دستور للبلاد، الاستقلال أعمق من ذلك وأبعد أفقا فهو صنع جديد للتاريخ، ونسفٌ لكل المخلفات السلبية للاستعمار، وهجرٌ لنوعية العلاقات الاجتماعية التي روّج لها وشجعها خدمة لاستمرارية وجوده».[3]

وهذا ما يدفعنا إلى الاستنتاج أن معركتنا مع الاستعمار في المجال الفكري، أقسى وأصعب بكثير من تلك المعارك المسلحة التي قادها الرواد الأوائل من زعماء الحركات الثورية والتحررية خلال القرن الماضي، باعتبار أن المعارك الفكرية أكثر تعقيدا وتتطلب جهدا متكاملا من طرف جميع أبناء الأمة. [4]

(1) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص 38.

(2) مالك بن نبي، من أجل التغيير، ترجمة: بسام بكة وعمر مسقاوي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1995 ، ص105.

(3) أسعد السحمراني، ص166.

(4) محمد عاطف، ص79.

ويرى مالك بن نبي أن الاستعمار يتبع في تطبيق مخططاته طريقة تطبق في بعض الألعاب الإسبانية، حيث يلوحون بقطعة قماش أمام ثور هائج في حلبة الصراع، فيزداد هيجانه بذلك، فبدلا من أن يهجم على المصارع، يستمر في الهجوم على المنديل الأحمر الذي يلوح به حتى تنتهك قواه، ويؤكد ابن نبي ذلك في قوله:« فالاستعمار يلوح في مناسبات معينة، بشيء يستفز به الشعب المستعمر حتى يثير غضبه، ويغرقه في حالة شبيهة بالحالة التنويمية التي يفقد معها شعوره، ويصبح عاجزا عن إدراك موقفه، وعن الحكم عليه حكما صحيحا، فيوجّه ضرباته وإمكانياته توجيها أعمى، ويسرف من قواه دون أن يصيب بضربة صادقة المصارع الذي يلوح بالمنديل الأحمر... الاستعمار بطل الألعاب الإسبانية في المجال السياسي».(1)

وهكذا كلما أراد الاستعمار أن يمرر مشروعا تدميريا أو يقضي على فكرة مجردة ويمنعها من الوصول إلى الجماهير، إلا وقام بالتلويح بالمنديل الأحمر من خلال تدمير وتخريب مسجد كبير ومعروف، أو نشر رسومات تسيء للمسلمين، أو دفع بعض المرتدين إلى نشر كتب ذات مضمون استفزازي، أو دفع بعض رجالات الدين المسيحي ممن يحتلون مراكز مهمة إلى التهجم على الإسلام. (2)

ويبقى الاستعمار ينتهج سياسة التلويح بالمنديل الأحمر:« فهو يستمر إذن في التلويح بالمنديل الأحمر، حتى لا تكون للشعب المستعمر فرصة يتدارك فيها ويفكر في أمره، وأن ينظر إلى مشكلاته بمنطق الفعالية، أي أن يضعها طبقا للأسس السياسية العلمية، هكذا يجمد الاستعمار القوات التي تناضل ضده، يجمدها هكذا عند نقطة معينة وتحت راية معينة».(3)

ويرى مالك بن نبي أن عمل الاستعمار مرتبط بجانبين جانب سلبي وجانب إيجابي، فأما الأول فيتمثل في خططه ومؤامراته لتحطيم الأفكار الفعالة والعملية وتفكيكها، وأما الثاني فيتمثل في خلق أفكار مناسبة له ولمصالحه، ويسعى لنشرها لتصبح جزءا من يوميات أبناء الشعوب المستعمرة، بل إن حماسة الشعوب وانفعاليتها، تجعلها تنظر إلى هذه الأفكار بأنها من الضروريات التي لا يمكن الاستغناء عنها. (4)

---

(1) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص29،30.

(2) محمد عاطف، ص109.

(3) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص 30.

(4) المصدر نفسه ، ص103.

## المبحث الثاني: معوقات المشروع النهضوي عند سيد قطب

### تمهيد:

إن مصر مركز ثقل العالم الإسلامي ومنطلق الريادة الفكرية والأدبية والإسلامية في العصر الحديث، وأحداثها السياسية تؤثر على العالم الإسلامي سلبا أو إيجابا، ولهذه الأسباب فكرت فيها فرنسا كثيرا وكانت تنافس بريطانيا في حبك المؤامرات ضدها وتسابقها على استعمارها.

وقام نابليون بونابرت باحتلالها سنة 1798 وبقيت فيها فرنسا حوالي ثلاث سنوات إلى أن اضطرت للرحيل عنها في سنة 1801. وحكم مصر بعد رحيل فرنسا "محمد علي" كوال من قبل الخليفة العثماني في أول الأمر، ثم استقل بالحكم بعد أن ضعفت علاقته بالخلافة، وتقرب من دول الغرب وخاصة فرنسا وانجلترا، واستمر الحكم في أسرته وراثيا، ولم يكن الخديويون يستقلون بأنفسهم في تسيير دفة الحكم، بل كانوا يعتمدون على الخبراء الأجانب وخاصة الفرنسيين والبريطانيين، وكانوا بلاء على الشعب المصري، حيث احتفظ لهم الشعب بمشاعر الكره والبغضاء. وفي سنة 1881 قام "أحمد عرابي" بثورة على الخديوي توفيق عرفت فيما بعد بالثورة العرابية، وأوشكت ثورته أن تنجح لولا أن تدخلت بريطانيا لصالح الخديوي، وقامت بإخمادها، وحكمت بريطانيا مصر حكما مباشرا، ولم تكتف بالاحتلال العسكري لمصر فحسب، بل استعمرتها سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وفكريا.[(1)]

ونشأت في مصر أحزاب كثيرة معظمها استمد برامجه وأهدافه من الغرب، وأغلب مؤسسي هذه الأحزاب وقادتها كانوا مهزومين روحيا أمام الغرب، يرون في مبادئه وقيمه ونظمه المثل الأعلى، وكان من أوائل الأحزاب ظهورا (الحزب الوطني) الذي أنشأه "مصطفى كامل" سنة 1907، وكان زعيما مخلصا لأمته يسعى لإخراج بريطانيا من البلاد، وفي هذه الفترة ظهر "سعد زغلول" زعيما شعبيا في مصر وأنشأ حزب (الوفد) وصار وزيرا أكثر من مرة، ثم شكل الوزارة المصرية عدة مرات، و تتلمذ سعد زغلول على الشيخ "محمد عبده" وكان من أبرز تلاميذه، وقد وقعت ثورة عارمة في مصر ضد الانجليز سنة 1919، اشترك فيها الشعب بكل فئاته، وكان اسم "سعد زغلول" زعيم الثورة يتردد على كل لسان، واستمرت الثورة مدة طويلة، وفي النهاية قضت عليها بريطانيا، وبعد وفاة سعد زغلول أعلن عن "مصطفى النحاس" زعيما للحزب، وبقي في زعامته حتى حلته الثورة مع غيره من الأحزاب عام 1952.[(2)]

---

(1) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب الشهيد الحي، ط1، مكتبة الأقصى، عَمّان، 1981، ص 18، 19.

(2) المرجع نفسه، ص 20،21،22.

وفي سنة 1928 أنشأ الشيخ "حسن البنا" جماعة الإخوان المسلمين، وقد ظهر ثقل الجماعة الواضح على الحياة السياسية والإسلامية والفكرية في مصر والعالم العربي في الأربعينيات وأوائل الخمسينات. وفي سنة 1936 وقّع مصطفى النحاس زعيم حزب الوفد اتفاقية مع بريطانيا اعترفت فيها باستقلال مصر، ولكنه كان استقلالا ظاهريا، فوجود بريطانيا ظاهر ملموس وبخاصة معسكرات جيشها على ضفاف قناة السويس، وحتى منتصف الأربعينيات لم يكن للجهات الرسمية في مصر ولا لمعظم قادة الرأي فيها وجه عربي معروف، بل على العكس كانوا يمجدون الفرعونية، وينادون بأن مصر للمصريين، وإلى جانب هؤلاء كانت فئات إسلامية في البلاد تُبرز وجه مصر الإسلامي وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين، وقد أحدثت مبادئ وأهداف هذه الجماعة تيارا إسلاميا عاما، ينادي بالإسلامية كبديل للفرعونية والوطنية واستقطبت هذه الجماعة فئات كبيرة من مختلف قطاعات الأمة.[1]

وفي هذه الفترة بدأت الاشتباكات بين الشعب الفلسطيني والعصابات اليهودية المهجرة إلى فلسطين، وكانت جماعة الإخوان المسلمين هي الوحيدة من بين جميع الهيئات والجمعيات والأحزاب في مصر والعالم العربي، التي ساهمت مساهمة فعلية جادة في الجهاد على أرض فلسطين.[2]

إن الإخوان المسلمين أخذوا على عاتقهم النهوض بمهمة محددة وهي توعية الناس بأن هناك بلدا مسلما بجوارنا اسمه فلسطين يراد بيعه لليهود، ومحاولة إيقاظ الروح الإسلامية في الشعب المصري، الذي تضافرت قوى الاستعمار وأذنابه من الحكام ومحترفي الدين على تضليله وتخديره، وكذلك توعية هذا الشعب بأن الإنجليز أعداء لنا وللإسلام. [3]

وبالمقابل قررت الدول العربية ــ أعضاء الجامعة ــ إدخال جيوشها إلى المعركة بهدف إنقاذ فلسطين في الظاهر وأرسلت مصر وحدات من جيشها إلى جنوب فلسطين وزودته بأسلحة فاسدة ومُنيَ الجيش المصري بهزيمة بشعة أمام عصابات اليهود، وبعد ذلك قد حيكت المؤامرات للتخلص من جماعة الإخوان المسلمين، حيث اجتمع مندوبون عن كل من بريطانيا وفرنسا وأمريكا ووضعوا خطة عاجلة للقضاء على هذه الجماعة، وبالفعل اعتقل أفرادها وتم أخذهم إلى معسكرات الاعتقال. أما مؤسس الجماعة حسن البنا فلم يعتقل مع أفراد جماعته،

(1) صلاح عبد الفتاح الخالدي، ص 22،23.

(2) المرجع نفسه، ص 23

(3) محمد عبد الحليم، الإخوان المسلمون، ج1، ط5، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1994، ص 89،90.

وإنما أبقته الحكومة المصرية طليقا لتدبر له عملية اغتيال، فتم اغتياله في 12 فبراير 1949، أي بعد عام من إنهزام الجيوش العربية في فلسطين وإعلان قيام إسرائيل على أرض فلسطين سنة 1948. [1]

وتميزت في مصر طبقتان واضحتا الملامح والسمات: طبقة كبار الملاك من الباشوات وأصحاب الأراضي الواسعة وأفراد الأسرة المالكة، كانت تشبه طبقة الإقطاعيين في الغرب وملكوا من السلطات والصلاحيات ما جعلهم يحكمون ويتحكمون في الأجراء والعمال والمزارعين، الذين كانوا يعملون في مزارعهم، وهم لا يذهبون لأراضيهم إلا من أجل المتعة والتنزه، وهذه الطبقة تسكن القاهرة، أما الطبقة الثانية فهي طبقة المزارعين والعمال الذين يعملون في أراضي الباشوات وكانت محرومة من أبسط معاني الحياة اللائقة بالإنسان، لا يشتركون في رأي أو مشورة، أسيادهم يستغلون أصواتهم ويبيعونها لمن يريدون، ولا يرون لهم أي حق إلا في بذل المزيد من الجهد في سبيل خدمة أسيادهم وأراضيهم، وهذه الطبقة تسكن القرى والأرياف.[2]

في خضم هذا الواقع السياسي والاجتماعي الذي شهدته مصر في بداية القرن العشرين، كان مولد سيد قطب.

**المطلب الأول: سيد قطب حياته ومؤلفاته**

ولد سيد قطب في 9 أكتوبر 1906 بقرية "موشة" إحدى قرى محافظة أسيوط في صعيد مصر، وتسمى بلد" الشيخ عبد الفتاح" لأنه أحد أوليائها وله مقام بارز فيها. [3]

عاش سيد قطب وسط أسرة متآلفة متجانسة علاقة أفرادها تقوم على المحبة والمودة، فنشأ في هذه الأسرة على المعاني الإسلامية والقيم الدينية، لقد كان لوالديه أثر كبير على تربيته وتنشئته حتى تركا لمساتهما التربوية على الكثير من جوانب شخصيته، وغرسا فيه الكثير من المعاني والحقائق والقيم والمبادئ، وأثرت هذه التربية في نفسه فنشأ على تعاليم الإسلام وكان حريصا

(1) صلاح عبد الفتاح الخالدي، ص 23،24،25.

(2) المرجع نفسه، ص 31، 32

(3) سيد قطب، طفل من القرية، (دون طبعة)، الدار السعودية للنشر، جدة، (دون تاريخ)، ص86.

على ارتياد المساجد وأداء الصلوات فيها وهو طفل صغير.[1] وغرسا في نفسه الإباء والعــزة والمروءة، ولهذا خاطب أمه قائلا:« الكبرياء التي أودعتينيها منذ الطفولة، فجعلتني أهرب مــن كل مظاهر الطفولة ». ويقول لأمه في رثائه لها:« لقد كنت تصورينني لنفسي، كأنما أنا نسيج فريد، منذ ما كنت في المهد صبيا، وكنت تحدثينني عن آمالك، التي شهد مولدها مولدي فينسرب في خاطري أنني عظيم، وأنني مطالب بتكاليف هذه العظمة».[2]

أقبل سيد قطب على حفظ القرآن وهو في السنة الثانية الابتدائيــة وعمــره حــوالي ثمــاني سنوات. وبعد ثلاث سنوات أتم حفظ القرآن كاملا، وكان يتحدى من يواجهه ويطالبه أن يمتحن حفظه وأن يسمع له ما شاء من السور والآيات. [3]

درس الابتدائية في قريته ثم انتقل إلى القاهرة في سن الرابعة عشر، ودرس فــي مدرســة " المعلمين الأولية" ثلاث سنوات نال منها إجازة " الكفاءة" للتعليم الأولي، ثم التحق " بتجهيزيــة دار العلوم" سنة 1925 م ودخل كلية "دار العلوم" سنة 1929 م. وتخــرج منهــا عــام 1933 م بشهادة البكالوريوس في الآداب.[4]

عمل مدرسا في مدارس وزارة المعارف حوالي ست سنوات ابتداء من ســنة 1933 م، ثــم انتقل إلى وزارة المعارف سنة 1940م، وعمل في عدة مناصب في مراقبة الثقافة وفي التفتيش. أوفدته وزارة المعارف إلى أمريكا في بعثة تربوية ميدانية للإطلاع على مناهج التربية والتعليم هناك، وأقام في أمريكا سنتين (1948ــ 1950م)، اختلف مع كبار موظفي وزارة المعارف، وقدم استقالته من الوزارة سنة 1952م أي بعد قيام الثورة بشهور، وبعد خدمة قاربت التســعة عشــر عاما. [5]

انتظم في شبابه مع حزب الوفد، وبقي فيه حتى عام 1942م، ثم انضم إلى حزب "السعديين"، ثم تركه وبقي عشر سنوات بدون انتماء فعلي لأي حزب، ثم انتظم في حركة الإخوان المسلمين سنة 1953م، وكان بمثابة الموجه الفكري والتربوي للحركة. كان في بداية شبابه منكبا علــى الأدب والشعر ناقدا ومؤلفا، وكان واسع الإطلاع على المدونات الأدبية والفكرية الشرقية منهــا والغربية، وكان من نتاج كثرة إطلاعه على العلوم غير الإسلامية، أن مر بمرحلة تيه فكري

(1) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، ط2، دار القلم، دمشق، 1994، ص 55.

(2) المرجع نفسه، ص56،57.

(3) سيد قطب، طفل من القرية، ص 41،43.

(4) حسين بن محمود، مراحل التطور الفكري في حياة سيد قطب، (دون طبعة)، دار الجبهة للنشر والتوزيع، 2008، ص 06.

(5) المرجع نفسه، ص 07.

لسنوات، ثم أقبل على القرآن في الأربعينيات من عمره لدراسته دراسة أدبية فكرية نظرية، ثم قاده القرآن للعمل والحركة والدعوة والتأليف.(1) ولقد حدثت حادثتان لسيد أثنـــاء وجـــوده فـــي أمريكا، جعلته يعزم على العمل الحصري للإسلام والانضمام أخيرا للإخوان المسلمين، الحادثة الأولى هي مقتل الإمام حسن البنا، حيث احتفلت أمريكا ورقصت طربا لمـــوت البنـــا وكتبـــت الجرائد والمجلات عن موت عدو الغرب الأول في الشرق الأوسط. والحادثة الثانية هي لقائـــه مع رجل المخابرات البريطاني" جون هيوورث دن" في بيته حيث حذر" دن" سيدا من الإخـــوان المسلمين، ومن مغبة إمساكهم بزمام الأمور في مصر، وقدم له معلومات دقيقة عـــن التنظـــيم، وأهاب به أن يقف وأمثاله من المثقفين المصريين في وجه الإخوان المسلمين، عندها أدرك سيد صدق دعوة الإخوان وكيد أعداء الأمة بهم، وفي بيت هذا الإنجليزي قرر سيد قطب في قرارة نفسه الانضمام للإخوان المسلمين.(2)

لقد مرّ سيد قطب رحمه الله في حياته بمراحل أو أطوار نستطيع حصرها في ثلاثة: طـــور التيه والضياع الفكري، ثم الطور الأدبي الإسلامي، ثم الطور الإسلامي العملي أو الحركي.

**الطور الأول: طور التيه والضياع الفكري:** وهو من سني الدراســـة الثانويـــة (1925م إلـــى 1940م)، كان هذا الضياع الفكري نتيجة لانتشار الثقافة الغربية وتمكنها من جيل تلك الحقبـــة، وكتب سيد في هذه المرحلة مقالات وكتب عديدة، وكان ملاصقا لأستاذه العقاد منافحا ومـــدافعا عنه، فأخذ هذا منه جل وقته وغلب على فكره، ومما ألف سيد في هذه المرحلة من الكتب:

1 ــ **مهمة الشاعر في الحياة وشعر الجيل الحاضر:** أعده في الأصل محاضرة نقدية ألقاها في مدرج كلية العلوم، عندما كان طالبا في السنة الثالثة فيها، وقد طبع الكتاب عام (1933م).

2 ــ **الشاطئ المجهول:** وهو ديوان شعر طبع سنة (1935م)، ولعله يمثل قمة التيـــه والضـــياع الذي يظهر واضحا في كلمات سيد و تعبيراته.

3 ــ **نقد كتاب: مستقبل الثقافة في مصر:** أصدر طه حسين كتابه (مستقبل الثقافة في مصـــر) ودعا فيه إلى الأخذ بالحضارة الغربية بخيرها وشرها، وقد قام الأدباء والمفكرون بنقـــد هـــذا الكتاب وكان سيد قطب في طليعتهم، طبع عام (1939م).

---

(1) حسين بن محمود، ص 06.

(2) المرجع نفسه، ص 08.

**الطور الثاني: الطور الأدبي الإسلامي:** بدأ سيد في هذه المرحلة دراسة القرآن وبعض الدراسات الإسلامية، وكان في مرحلة التكوين العلمي الشرعي، وألف بعض الكتب، ولكن لم تغب عنه في هذه الفترة الثقافة الأدبية وحب الأدب، ومما ألفه في هذه الفترة الكتب التالية:

1ـــ **التصوير الفني في القرآن:** وهو أول كتاب إسلامي له، أصدره عام (1945م)، واعتبر سيد كتابه هذا أساسا لمشروع علمي أدبي أسماه " مكتبة القرآن الجديدة" أراد منه تقديم دراسة أدبية بيانية للقرآن الكريم.

2ـ **الأطياف الأربعة:** قد اشترك في تحرير هذا الكتاب مع إخوته الثلاثة (حميدة ومحمد وأمينة قطب)، وصدر عام (1945م).

3ـ **طفل من القرية:** صدر الكتاب عام (1946م)، وأهدى سيد كتابه إلى الدكتور طه حسين، حيث كان معجبا بكتابه (الأيام)، وبكتاب توفيق الحكيم (يوميات نائب في الأرياف)، وفي الكتاب تسجيل لحياته في القرية.

4ـ **النقد الأدبي أصوله ومناهجه:** أصدره سنة (1948م)، وقد بشر في كتابه هذا بنظرية جديدة في النقد الأدبي هي " نظرية الصور والظلال" في العمل الأدبي.

5ـ **العدالة الاجتماعية في الإسلام:** طبع عام (1949م)، وهو أول مؤلفاته في الفكر الإسلامي، ويعتبر سيد أول من أطلق مصطلح "العدالة الاجتماعية" حيث صار يستعمله الباحثون بدل "الاشتراكية"، التي كان يستخدمها الكتاب في عصره للدلالة على موافقة الإسلام للاشتراكية، والكتاب فيه من العمق السياسي والبعد النظري والتحليل الاقتصادي.

**الطور الثالث: الطور الإسلامي (العمل الحركي):** قد بدأ حياته الفكرية في هذه الطور بنقد الرأسمالية الغربية، ومما ألفه في هذه الفترة:

1ـ **معركة الإسلام والرأسمالية:** صدر عام (1951م) بعد رجوعه من أمريكا، والكتاب صيحة قوية عالية جريئة صادقة أطلقها سيد في وجه المسؤولين عن الأوضاع المزرية في البلاد.

2ـ **السلام العالمي والإسلام:** صدر سنة (1957م)، لقد أدار كتابه على سؤال " مشكلة السلام العالمي: هل للإسلام فيها رأي؟ و لها عنده حل ؟ " هذا الكتاب كله هو الإجابة التفصيلية على هذا السؤال.

3ـــ **في ظلال القرآن:** من أشهر كتب سيد قطب، وهو تفسير كامل للقرآن أصدره في ثلاثـين جزءا بعدد أجزاء القرآن، وسجل فيه آراءه وأفكاره وتصوره للإسلام والدعوة والحركة والمواجهة والتغيير. طبع الجزء الأول منه سنة (1952م)، وطبع الجزء الأول من الطبعة المنقحة سنة (1960م)، واستطاع سيد أن ينقح الكتاب إلى الجزء الثالث عشر عند نهاية سورة إبراهيم ثم أعدم بعدها رحمه الله.

4ـ **دراسات إسلامية:** أصدر سيد قطب كتابه هذا عام (1953م)، وهو عبارة عن خمس وثلاثين مقالة إسلامية، وكانت بأسلوب قوي، جريء، صريح وحاد هاجم به مظاهر الفساد والظلم والانحراف في المجتمع.

5ـ **هذا الدين:** أصدره وهو في السجن عام (1960م)، وفي هذا الكتاب بيان لطبيعة هذا الدين وخصائصه وأنه منهج للبشر لا يعمل وينتصر بطريقة سحرية غيبية، وإنما وفق سنن مطّردة وأسباب مادية وبجهود البشر أنفسهم.

6ـ **المستقبل لهذا الدين:** أصدر هذا الكتاب عام (1960م)، وهو مكمل ومتمم لكتاب "هذا الدين"، حيث بيّن فيه أن المستقبل لهذا الدين، وأن الإسلام منهج حياة شامل يستوعب مختلف شؤونها ويلبي حاجات الإنسانية كافة.

7ـ **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته:** وقد صدر عام (1962م) وهو من أعمق كتب سيد قطب، فموضوعه هو العقيدة وطبيعتها وخصائصها.

8ـ **الإسلام ومشكلات الحضارة:** أصدر كتابه هذا سنة (1962م) ويقوم الكتاب على استعراض مشكلات الحضارة التي أنتجتها قيادة العالم الغربي للبشرية في العصر الحديث، ثم تقديم حل الإسلام لهذه المشكلات. وقد استشهد بكتاب "الإنسان ذلك المجهول" لألكسيس كاريل، ليبين الفرق بين النظرة الفلسفية الغربية والنظرة الإسلامية.

9ـ **معالم في الطريق:** وهو آخر كتاب صدر في حياة سيد قطب وكان ذلك في عام (1964م)، وقد ألفه ليكون بيانا كمنهج عمل الحركة الإسلامية، وتوضيحا لمعالم طريقها في الدعوة إلى الله، وهو من أهم كتب سيد مع كتابه الظلال، وقد اتخذه النظام المصري كذريعة لمحاكمة سيد والحكم عليه بالإعدام.

10ـ **مقومات التصور الإسلامي:** طبع بعد عشرين سنة من وفاته عام (1986م)، وهو مكمل لكتاب (خصائص التصور الإسلامي ومقوماته) ومتمم لموضوعه، فالكتابان يبحثان في العقيدة الإسلامية من حيث خصائصها ومقوماتها.

11ـ **نحو مجتمع إسلامي:** توقف سيد عن نشر حلقات من "في ظلال القرآن" في مجلة المسلمون، وبدأ نشر حلقات جديدة في المجلة تحت عنوان "نحو مجتمع إسلامي".

12ـ **في التاريخ فكرة ومنهاج:** نشر سيد موضوعا بعنوان "في التاريخ فكرة ومنهاج" على حلقتين في العددين الأول والثاني من السنة الأولى من مجلة المسلمون عام 1951، وبعد استشهاد سيد أخذت الدار السعودية للنشر هذين المقالين من مجلة المسلمون وأضافت لهما مقالين آخرين لسيد عن" التصور الإسلامي والأدب" ونشرتها في كتيب يحمل هذا العنوان.

13ـ **معركتنا مع اليهود:** مجموعة مقالات نشرها سيد في مجلة "الدعوة" في مطلع الخمسينيات.[1]

تم أول اعتقال له سنة 1954م، ثم حكمت عليه محكمة الثورة سنة 1955م بالسجن خمسة عشر سنة، وقضى معظم هذه الفترة في مستشفى سجن "ليمان طرة" لإصابته بأمراض كثيرة حتى أفرج عنه بعفو صحي بعد تدخل الرئيس العراقي "عبد السلام عارف" سنة 1964م، ثم أعيد مرة أخرى للسجن سنة 1965م بتهمة التآمر على قلب نظام الحكم، ولاقى أصناف التعذيب والتنكيل مع شدة المرض وكبر السن ومع تقديم المغريات له، فثبت رغم كل الظروف حتى صدر الحكم بإعدامه في 1966/08/21م، وبعد أسبوع من صدور الحكم، قد تم إعدامه فجر يوم الاثنين 1966/08/29م. [2]

---

(1) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، ص 523،524،525.

(2) حسين بن محمود، ص08، 09.

## المطلب الثاني: معوقات النهضة

إن الفكر العربي والإسلامي بدأ رحلته في التاريخ الحديث بحال الصدمة والذهول أمام اكتشافه الفارق الحضاري الكبير بين العالم العربي والغربي، بين ضعفه وقوة الآخرين، تخلفه وتقدم الآخرين، فوضاه وعبقرية نظام الآخرين، هذه الصدمة المذهلة للعقل والمربكة للوجدان انعكست في أفكار ذلك الجيل بدءا من رحلة "رفاعة الطهطاوي" إلى فرنسا وانبهاره بالحضارة الغربية مرورا بكتابات "قاسم أمين" عن حرية المرأة وأفكار "علي عبد الرازق" عن الإسلام وأصول الحكم، وصولا إلى إحباطات "طه حسين" الذي رأى أن النهوض بأمة المسلمين يكون بإتباع أوربا في خيرها وشرها على السواء، وهذا من خلال كتابه (مستقبل الثقافة في مصر).

وهذا الكتاب الأخير انتقده سيد قطب في مقال، ولقي هذا الانتقاد ترحيبا من قبل العديد من المصريين، وبعد شهرين من صدور مقاله طلبت منه أسبوعية "النذير" السياسية التابعة لجماعة الإخوان نشر نفس المقال، وكان هذا أول اتصال له بحركة الإخوان المسلمين وذلك عام 1939، وقد فكر بعد ذلك أن ينشر المقال على شكل كتاب بعنوان (نقد مستقبل الثقافة في مصر). [1]

ومع اقتراب القرن العشرين ميلادي من انتصافه، بدأت تظهر علامات وعي جديد، وهي العودة إلى التراث الإسلامي والاعتزاز به، والوعي بمشكلات الحضارة الغربية، وفي هذه الفترة ظهرت كتابات سيد قطب والتي مثلت بحق القفزة من الانبهار بحضارة الغرب إلى الاعتزاز بالإسلام، لأن الإسلام عند سيد قطب هو الحضارة:« الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي. المجتمع الإسلامي هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاما، وخلقا وسلوكا، والمجتمع الجاهلي هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه».[2]

يرى سيد قطب أن المجتمع الإسلامي هو بالضرورة مجتمع متحضر: « المجتمع الإسلامي هو وحده المجتمع المتحضر، والمجتمعات الجاهلية بكل صورها المتعددة مجتمعات متخلفة».[3]

وحين يكون الحكم في المجتمع لله وحده، يتحرر البشر من العبودية للبشر، وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية: « حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده، تكون هذه هي الصورة

(1) Adnan Musallam , **From secularism to jihad: Sayyid Qutb and the foundations of radical Islamism** , British Library cataloguing in Publication Data is available, 2005 , P 83

(2) سيد قطب، معالم في الطريق، ط6، دار الشروق، القاهرة، 1979، ص 105.

(3) المصدر نفسه، ص106.

الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررا كاملا وحقيقيا من العبودية للبشر، وتكون هذه هي "الحضارة الإنسانية"، لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعد أساسية من التحرر الحقيقي الكامل للإنسان، ومن الكرامة المطلقة لكل فرد في المجتمع، ولا حرية ولا كرامة للإنسان في مجتمع بعضه أرباب يُشرّعون وبعضه عبيد يطيعون».[1]

وقد نظر سيد قطب إلى الواقع الإسلامي والإنساني عامة، فبدا له واقعا بعيدا عن الإسلام وأهله، وأن الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، لا علاقة لها بالحياة الاجتماعية في ظل الإسلام:« إن الحياة الإسلامية قد توقفت منذ فترة طويلة في جميع أنحاء الأرض، وأن وجود الإسلام ذاته من ثم قد توقف كذلك... وحين نستعرض وجه الأرض كله اليوم، لا نرى لهذا الدين وجودا، إن هذا الوجود قد توقف منذ أن تخلت آخر مجموعة من المسلمين عن إفراد الله سبحانه بالحاكمية في حياة البشر، وذلك يوم أن تخلت عن الحكم بشريعته وحدها في كل شؤون الحياة».[2]

وعليه فالمشكلة عند سيد قطب تعود إلى الهزة التي حدثت في عهد بني أمية، عندما انحرفوا بالمجتمع من القمة التي كان عليها في عهد الرسول ﷺ والخلافة الراشدة، وما تبع ذلك من هزات ارتدادية كاعتماد العباسيين على عناصر دخيلة عن الإسلام، وهو ما يزال حديث عهده كالفلسفة الإغريقية والمباحث اللاهوتية: « واشتغل الناس في الرقعة الإسلامية بالفلسفة الإغريقية وبالمباحث اللاهوتية، التي تجمعت حول المسيحية والتي ترجمت إلى اللغة العربية ونشأ عن هذا الاشتغال الذي لا يخلو من طابع الترف العقلي في عهد العباسيين وفي الأندلس أيضا انحرافات واتجاهات غريبة على التصور الإسلامي الأصيل».[3]

وهذا ما أدى إلى التشرذم والابتعاد شيئا فشيئا عن روح الإسلام وتعاليمه، وعمق الهوة بين الإسلام والمجتمع الإسلامي، وقد تولدت عن هذه الوضعية نتائج سلبية ظهرت في المجتمع الإسلامي ولعل أبرز هذه النتائج: الأوضاع الاجتماعية المتردية وخاصة المجتمع المصري، وأحداث حركة الإخوان المسلمين وما عاناه أفرادها، وفشل الحضارة الغربية في إقامة حضارة إنسانية.

(1) سيد قطب، معالم في الطريق، ص107،108.

(2) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط13، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص 182،183.

(3) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ط15، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص10،11..

لقد صاحبت أفكار سيد قطب وظهورها سيطرة النظامين الاقتصاديين الرأسمالي والاشتراكي، وعايش بنفسه مجتمعه المصري وهو ينتقل من النظام الرأسمالي بعد أن كان إقطاعيا ملكيا وكيف أصبح نظاما اشتراكيا استبداديا، ولاحظ المجتمع المصري ما قبل ثورة أكتوبر 1952 وما بعدها، والأوضاع المتدنية كحالة البؤس والحرمان والفقر وسوء توزيع الثروات:«هذا الوضع الاجتماعي السيئ الذي تعانيه الجماهير في مصر، مخالف لطبائع الأشياء لا يحمل عنصرا واحدا من عناصر البقاء، يملي له في الأجل ويهيئ له فرصة البقاء، إنه مخالف لروح الحضارة الإنسانية بكل معنى من معانيها، مخالف لروح الدين، مخالف لروح العصر، ذلك فوق مخالفته لأبسط المبادئ الاقتصادية السليمة». [1]

ولهذا يرى أن الأمر ينذر بالخطر ومؤشر على أن الوضع يسير نحو الانفجار والتغيير، ومن مظاهر هذه المأساة يذكر سيد قطب على سبيل المثال لا الحصر، إشاعة البطالة والتعطل، والأرض محتكرة في أيدي قلة قليلة لا هي تستغلها استغلالا كاملا ولا تدعها للقادرين. [2]

وأشارت بعض الإحصائيات آنذاك أن قرابة نصف مساحة الأرض الزراعية كان يملكها 2% من كبار الملاك وأن 6% من الملاك يملكون ما قدره 38,70% من مساحة الأراضي بينما 93,10% لا يملكون إلا ما نسبته 31,6%.[3]

فهذه الأرقام تبين الاختلال الواضح في توزيع الأراضي واستغلالها كما تشير إلى غياب العدالة الاجتماعية، ومعروف ما لهذه الوضعية من انعكاسات سلبية على الحياة الاقتصادية والسياسية، فهذه أوضاع كما يرى سيد قطب أنها تهدر الكرامة الإنسانية، وتقضي على كل حقوق الإنسان، كما أنها تفسد الخلق والضمير، وتساهم في تفشي الفساد في المجتمع والدولة وتؤدي إلى الانحلال الفردي والقومي، وإلى عدم تكافؤ الفرص وغياب العدالة بين الجهد والجزاء، وأوضاع هذه هي حالتها، قد أدت إلى استفحال القلق والاضطراب في نفوس الأفراد والجماعات، وهو المبرر الذي رمى بالمجتمع كما يرى سيد قطب إلى الارتماء في أحضان الشيوعية. [4]

---

(1) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ط13، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص05.

(2) المصدر نفسه، ص08.

(3) محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب والإيديولوجيا، (دون طبعة)، دار العالم الثالث، (دون تاريخ)، ص23،24.

(4) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص10،12،16.

ومن يجرؤ على القول بأن مئات الألوف من العجزة المتسولين الباحثين عن الفتات في صناديق القمامة، العراة الجسد، الحفاة القدم، ناس لهم كرامة الإنسان وحقوق الإنسان، وهذا الحرمان الاجتماعي قد أدى إلى الحرمان السياسي:« فمن الخرافة التي تتحدث عن " الأمة مصدر السلطات" وعن حق الانتخاب وحرية الاختيار، فهذه الأمة مصدر السلطات هي هذه الملايين الجائعة الهزيلة الجاهلة المستغفلة، هذه الملايين المشغولة نهارها وليلها بالبحث عن اللقمة »[1]

كما يؤكد سيد قطب أنه من:« الخرافة أن تتحدث في عهود الإقطاع عن الدساتير والبرلمانات، ونحن نعيش في عهود الإقطاع بكل مقوماتها لا ينقص منها شيء.... فالحديث عن الدساتير والبرلمانات، يصلح مادة فكاهة يتسلى بها الفارغون، ولكنه لا يصلح حديث أمة تريد الجدّ وتنظر إلى الواقع بعين الاعتبار».[2]

وقد انعكست الأوضاع الاجتماعية المتردية والأوضاع السياسية المغلقة على مسألة الحرية:« أما حرية القول وحرية الفكر، فيسأل عنها القلم السياسي وتسأل عنها المعتقلات والسجون، وتسأل عنها حوادث التعذيب، في كل قضية سياسية في تاريخ مصر الحديث».[3]

أما الأمر الثاني الذي لفت انتباه سيد قطب هو ما تعرضت له حركة الإخوان المسلمين، فالمتتبع للخط الفكري لسيد قطب يراه صورة طبق الأصل لمنحى حياته، فمن تعرفه على الإسلام، إلى تعرفه على الحضارة الغربية وهو مسافر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ولذلك تعتبر كتبه سلسلة متواصلة لتبني منهج التغيير، وقد مر في حياته الفكرية بمرحلتين: [4]

الأولى تعرف بالمرحلة الاجتماعية، حيث اهتم بقضايا مجتمعه وخاصة الأنظمة السائدة ومقارنتها بالإسلام، فكانت هذه المرحلة تأليفية نظرية ربط فيها بين التصور الإسلامي والواقع الاجتماعي. والثانية تعرف بمرحلة تبني منهج التغيير، وتبدأ بعد عودته من الولايات المتحدة الأمريكية، وقد صادف هذا تحولا سياسيا واجتماعيا للمجتمع المصري وفي العالم أيضا، حيث سيطر الضباط الأحرار بقيادة جمال عبد الناصر على الحكم كحدث أول، بينما يتمثل الحدث الثاني، وإليه يرجع تغيير الخط الفكري لسيد قطب وهو الفجوة والخلاف الذي حدث بين

---

(1) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص12.

(3) المصدر نفسه، ص21.

(4) طارق البشري، الحركة الإسلامية، ط2، دار البراق للنشر، تونس، 1990، ص231.

الإخوان المسلمين وزعماء الثورة، على الرغم من التقارب الذي كان بينهما، وقرب سيد قطب من الاثنين معا، فهو من جهة كان يعتبر أن شباب الإخوان هم طلائع البعث الإسلامي، ومن جهة أخرى أن ضباط الثورة هم حماة هذا المشروع والمدافعين عليه. [1]

ثم توالي النكبات بعد ذلك بتعرض أفرادها إلى السجون والتعذيب، وشتات الجماعة واضطراب أفرادها، وخاصة تحول منهجها كما أرساه مرشدها ومنشئها حسن البنا:« لقد كانت إحدى سلبيات هذه الجماعة هي ذلك الفارق الكبير والمسافة الطويلة والمساحة الكبيرة بين القائد المرشد وعيا ووضوح رؤية ومرونة حركة واتساع أفق وإدراكا لعظم الغاية، ومن ثم الإصرار على سياسة المراحل الرافضة للتعجل والعجلة، وبين رجالات الصف الثاني في الجماعة».[2]

وباغتيال حسن البنا، فقدت الجماعة القائد والمرشد، ودخلت في منعرج جديد:« فلما افتقدت الجماعة الربان، والسفينة تكتنفها العواصف وتحيط بها في ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجيّ، فقدت مع المرشد كثيرا من الرشد الذي تمثل فيه، فدخلت بذلك الحدث المأساوي في منعطف جديد».[3]

ولهذا قد كان موقف سيد قطب من هذا الأمر، الذي كان يعلق عليه آمالا عريضة، إنما يعود إلى اضطراب الجماعة بعد غياب مرشدها العام حسن البنا، وهو الأمر الذي أراد سيد قطب أن يقوم به، فكان هذا من بين الأسباب كي يصبح قائدا ومنظرا للجماعة بعد أن كان مجرد متعاطفا فقط.

أما الأمر الآخر الذي لفت انتباه سيد قطب هو فشل الحضارة الغربية، حيث رأى أن الصراع الحقيقي يكمن بين الفكرة المادية التي تمثلها كل دول العالم الغربي الشرقي الاشتراكي والغربي الرأسمالي وبين الفكرة الإنسانية التي يمثلها الإسلام:« وعندئذ ينتهي صراع الشيوعية والرأسمالية، اللتان هما خطوتان في فكرة واحدة هي الفكرة المادية، لا فكرتان مختلفتان. وعندئذ يبدأ الصراع الحقيقي بين الفكرتين الرئيسيتين في العالم: الفكرة الإنسانية ويمثلها الإسلام، والفكرة المادية وتمثلها الشيوعية في آخر مراحلها».[4]

---

(1) علي بودربالة، منهج التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي، ط1، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص133،134.

(2) محمد عمارة، الصحوة الإسلامية التحدي الحضاري، ص145.

(3) المرجع نفسه، ص 146.

(4) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، ط10، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص 39.

والحضارة فلسفة تصور للكون والحياة والإنسان، ومنجزات فنية اقتصادية وتقنيات علمية وتكنولوجية، والأمر نفسه بالنسبة للحضارة الغربية، وعليه فإن سيد قطب يفرق في موقفه من هذه الحضارة بين هذا وذاك، وأكثر من هذا فهو يعترف ويفتخر بأن هذه الحضارة هي امتداد تاريخي للحضارة الإسلامية، التي نشأت في ظل المناهج التجريبية وتوجهاتها المأخوذة من القرآن، وهذا بشهادة الغربيين أنفسهم، إلا أن انتقالها إلى الغرب صادف ذلك الانفصال النكد بين العلم والدين، ونظرا لهذا العداء التاريخي القائم بينهما، فقد وقع الفصل بين العلوم الإسلامية التي أخذوها منا كطرق فنية ومناهج وجردوها من فلسفتها فأصبحت مناهج جامدة لا تتوافق مع طبيعة الإنسان. [1]

كما أن سيطرة الكنيسة قد أدى حسب رأي سيد قطب إلى تحريف الأصول الربانية للعقيدة النصرانية، ومن هنا بدأ الانحراف:« قيام كنيسة في أوربا تملك السلطان باسم هذه النصرانية المحرَّفة، وتفرض تصوراتها الباطلة بالقوة، كما تفرض معلوماتها الخاطئة والناقصة عن الكون المادي، وتعارض بوحشية خط البحث العلمي في ميدانه الأصيل بمقولات تعطيها طابع الدين والدين منها بريء».[2]

ومن هنا نشأت المذاهب الغربية الحديثة معادية للدين، والسبب في ذلك راجع إلى هذا الانحراف من العقلانية المثالية إلى الوضعية الحسية التجريبية إلى الجدلية المادية، فهذه المراحل في الفكر الأوربي الحديث تعبر عن ذلك الصراع القائم بين رجال الكنيسة والعلماء حول مصادر المعرفة، فكانت هذه المحاولات هروبا من الكنيسة وتصوراتها الدينية الخاطئة. [3]

ونتيجة لكل هذا قد تطورت الحضارة الغربية في العلوم التجريبية البحتة ــ المادة الجامدة والمادة الحية ــ إلا أن علمها بالإنسان بقي محدودا، وما تعرفه عنه في ضوء هذه المناهج التجريبية لا يعبر عن حقيقة الإنسان وكنهه، ومن هنا يبدأ الإفلاس والفشل وتتعالى الصيحات بالعودة إلى الإنسان "مقياس كل شيء" ومن هؤلاء العالم الفرنسي"الكسيس كاريل" صاحب كتاب(الإنسان ذلك المجهول).[4]

(1) سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ط11، دار الشروق، القاهرة، 1992، ص110.

(2) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص60.

(3) المصدر نفسه، ص60.

(4) علي بودربالة، ص130.

ولما أرادت هذه الحضارة أن تتعرف على عالم الإنسان بنفس المناهج التي استعملتها في علوم المادة كانت نظرتها خاطئة ووقعت في الانحراف، وهذه بالضبط مشكلتها، فالإنسان كائن حي، ولكنه كائن متفرد فذ في تركيبه معقد في خصائصه، وليس كائنا بيولوجيا غريزيا كما تعتقد ذلك النظريات العلمية الوضعية المبنية على هذا الأساس العلمي المادي للإنسان. إذن فالحضارة الغربية حضارة مادية في المبادئ والنتائج، ولهذا يتفق سيد قطب مع ألكسيس كاريل أن دينها هو الصناعة ولهذا جعلت من البشر آلات سحقت فيهم القيم الروحية والجمالية، لقد انحرفت هذه الحضارة عن مسارها الصحيح، عندما ارتكزت على مبادئ الدين العلمي والآداب الصناعية: « يجب أن يكون الإنسان مقياسا لكل شيء، ولكن الواقع هو عكس ذلك فهو غريب في العالم الذي ابتدعه...إننا قوم تعساء، لأننا ننحط أخلاقيا وعقليا...إن الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نمو وتقدم، هي على وجه الدقة الجماعات والأمم الآخذة في الضعف، والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من عودة غيرها إليها ». [1]

هذه المعطيات سواء الأوضاع الاجتماعية المتردية في المجتمع المصري، أو الأحداث التي تعرضت لها حركة الإخوان المسلمين أو فشل الحضارة الغربية، هي التي جعلت سيد قطب في دراساته وأبحاثه يتبنى منهج التغيير، وقد حاول من البداية الكشف عن موانع النهوض لأجل توظيفها لصياغة مشروع نهضوي.

ويمكننا تصنيف معوقات النهوض عند سيد قطب إلى معوقات داخلية ومعوقات خارجية.

(1) سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 112.

## أولا: المعوقات الداخلية

تخيم على الإسلام وعلى حكم الإسلام حسب سيد قطب شبهات داكنة في نفوس هذا الجيـــل، بعض هذه الشبهات ناشئ من الجهل الفاضح بكل شيء عن هذا الدين، وكذلك عن التباس فكرة الدين ذاته، بمن يسمون في هذا العصر"رجال الدين"، وهو التباس محرّف لصورة الإسلام فـــي نفوس الناس فهؤلاء "الرجال الدين" أبعد خلق الله عن أن يمثلوا فكرته ويرســـموا صـــورته، لا بثقافتهم ولا بسلوكهم، ولا حتى بزيهم وهيئتهم، ولكن الجهل بحقيقة هذا الدين، هـــو الـــذي أدى بالناس لا يرون صورة الإسلام إلا في هؤلاء الذين يعرفونهم "رجال الدين" وهي أسوأ صـــورة ممكنة للإسلام ولأي دين من الأديان.[1]

وبعض هذه الشبهات ناشئ عن التباس صورة حكم الإسلام ببعض أنواع الحكومـــات التـــي تسمي نفسها "حكومات إسلامية"، وتمثيل هذه الحكومات لحكم الإسلام، كتمثيل مـــن يســـمونهم "رجال الدين" لفكرة الإسلام، كلاهما تمثيل مزور كاذب مشوه، ولكن الجهل بحقيقة فكرة الإسلام عن الحكم حتى بين المثقفين، لا يدع الصورة الصحيحة للحكم الإسلامي غير هـــذه الصـــورة المزوّرة والمشوّهة.[2]

وهذه الشبهات بعضها ناشئ كذلك من التباس صورة الحاكم الإسلامي ببعض الشخصـــيات التاريخية التي ادعت أنها تحكم باسم الإسلام، وهي أبعد ما تكون عن روح الإسلام وقانونه.[3] ومن أبرز الشبهات التي تخيم في نفوس الناس على حكم الإسلام: بدائية الحكم، حكم المشـــايخ والدراويش، طغيان الحكم، الحريم، التعصب ضد الأقليات.

**1 ــ بدائية الحكم:** يخلط الكثير من الناس بين النشأة التاريخية للإسلام وفكرة الإسلام المجردة، فهؤلاء حين يسمعون كلمة "الحكم الإسلامي" تقفز إلى خيالهم صور الخيـــام فـــي الصـــحراء، وصور الأعراب الرحل على الإبل، أو العرب المقيمين في الأكواخ، ويتصورون بســـذاجة أن معنى الحكم الإسلامي هو العودة إلى تلك الحياة البسيطة الساذجة، فلا عمـــارة ولا مدنيـــة ولا صناعة ولا تجارة ولا علم ولا فن، حتى الشعر ذلك الفن العربي الأصيل يخيّل لهذا الفريق من الناس أن حكم الإسلام سيختم على أفواه قائليه ومنشديه، ما لم يُحوّلوه إلى مواعظ دينية وألفيات نحوية.[4]

(1) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

(3) المصدر نفسه، ص 64.

(4) المصدر نفسه، ص 65.

إن هؤلاء جميعا يخلطون بين النشأة التاريخية للإسلام وبين النظام الإسلامي ذاتــه كمجــرد نظام، فالنظام الإسلامي ليس معناه فقط صورة ذلك المجتمع الإسلامي في نشأته، بل معناه كل صورة اجتماعية خاضعة لفكرة الإسلام الكلية عن الحياة. وهو يتسع لعشرات من الصور، تتفق مع النمو الطبيعي للمجتمع، ومع حاجات العصر المتجددة، ما دامت فكرة الإسلام الكلية تسيطر على هذه الصور في محيطها الخارجي الفسيح.[1]

كذلك يخلط الكثيرون بين الشريعة الإسلامية في ذاتها وبين النشأة التاريخية للفقه الإسلامي، فيحسبون أن معنى استيحاء القوانين من الشريعة هو الوقوف عند الأحكام الفقهية التــي وردت فيها على توالي الزمان، وهذا خلط مضحك، فهذه الشريعة بما فيها من مرونة وشمول استجابت لمطالب حياة البادية، كما استجابت فيما بعد لحياة الدولة الناشئة في عهد محمد ﷺ المتوسعة في عهد عمر رضي الله عنه ، ثم ظلت تستجيب لحياة الحضارة فيما بعد، ما بقيت في الأمة الإسلامية حيــاة، ثم توقف نمو الفقه حينما توقفت حيوية الأمة الإسلامية ذاتها، فإذا دبت الحياة في هــذه الأمــة فالشريعة الإسلامية حاضرة تلبي حاجاتها المتجددة ومطالبها المتغيرة، بما فيها من سعة ومرونة وشمول. [2]

**2 ــ حكم المشايخ والدراويش:** هناك الكثير من الناس يتصورون أن حكم الإسلام معناه حكــم المشايخ والدراويش، وقد جاء هذا التصور من الثقافة السطحية الناقصــة، فالأزيــاء الخاصــة للمشايخ والدراويش ليست شيئا في الدين، فليس هناك زيّ إسلامي وزيّ غير إسلامي، والإسلام لم يعيّن للناس لباسا، فاللباس مسألة إقليمية ومجرد عادة تاريخية، وليس في الإسلام رجال دين لا تقام الطقوس الدينية إلا بوساطتها، والتفقه في الدين اجتهاد كالتفقه فــي الطــب والهندســة والتجارة وسائر المعارف الإنسانية الأخرى.[3]

نعم قد توجد مناصب رسمية كمناصب القضاء، ولكن الإسلام لا يعرف أن هنــاك قاضــيا للأحوال الشخصية يحكم بالقانون الإسلامي، وقاضيا للعقوبات والمدنيات يحكم بقانون غيــره، الإسلام لا يعرف إلا شريعة واحدة، تنظم العقوبات والشؤون المدنية، كما تنظم أحوال الــزواج والطلاق والميراث، والذي يتولى القضاء في هذه النواحي جميعا أو في ناحية واحدة منها إنمــا يتولاه باسم تفقهه في الشريعة كلها أو بعضها، كما يتولى الطبيب عمله لتعلمه الطب العــام أو التخصص في شيء منه، وكما يتولى المهندس عمله لتخصصه في الهندسة أو فرع منها،

(1) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص 66.

(2) المصدر نفسه، ص 67.

(3) المصدر نفسه، ص 69 ،70.

والقاضي ليس رجل دين في الإسلام، إنما هو مسلم حذق فرعا من فروع المعرفة، فأسند إليه العمل الذي يحسنه، ولكل امرئ ما يحسنه في الحياة. وإمامة المصلين ليست وقفا على شخص من المصلين، إنما يؤمهم أفضل الموجودين، ومن هذا البيان يتضح أن ليس في الإسلام " رجال دين" يُخشى أن يتولوا الحكم إذا صار الحكم إلى الإسلام. [1]

وقد كان الحذق في كل حرفة هو المؤهل لها، دون نظر إلى درجة الفقه الديني لصاحبها ولا حتى الميزة الكبرى التي يعتبرها الإسلام أساسا للتفاضل بين الناس وهي التقوى. كتب أبو بكر ﵁ أعرق أصحاب رسول الله ﷺ بروح الإسلام إلى أبي عبيدة الجراح ﵁ الذي كان يلقبه رسول الله ﷺ "أمين الأمة" يقول: « بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد الله بن أبي قحافة إلى أبي عبيدة بن الجراح، سلام الله عليك، أما بعد: فقد وليت خالدا قتال العدو في الشام، فلا تخالفه واسمع له وأطع، فإني وليته عليك، وأنا أعلم أنك خير منه وأفضل دينا، ولكن ظننت أن له فطنة في الحرب ليست لك، أراد الله بنا وبك سبيل الرشاد». [2]

إن حكم الإسلام لن يدع الدراويش يتدروشون ولا مشايخ الطرق يعيشون على النذور، إن الإسلام يطلب إلى كل فرد أن يعمل عملا ليأجره عليه أجرا، فلا أجر بلا جهد، ولا جزاء بلا عمل، والصلوات والدعوات عبادة شخصية وليست عملا اجتماعيا. [3]

**3 ــ طغيان الحكم:** هناك الكثير من المفكرين ورجال الفن يخافون من حكم الإسلام أن ينصب لهم المشانق أو يحرقهم بالنار أو يلقي بهم في ظلمات السجون، لأن الحكومة الدينية من طبيعتها الاستبداد والظلم، وخنق الحريات وكتم الأنفاس وضيق الأفق وجمود التفكير. [4]

وقد جاءت هذه الصورة البائسة لحكم الإسلام وحكومة الإسلام من محاكم التفتيش في عصور الظلمات، تلك التي حرقت العلماء وقتلتهم بالخوازيق وألقت بهم إلى الحيات والثعابين، كما جاءت من الحكومات القائمة اليوم باسم الدين في بعض بلاد المسلمين، ولكن واحدة من هذه الحكومات ليست من الإسلام في شيء وهي لا تعتمد على الإسلام، أعط هذه الشعوب الخاضعة

---

(1) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص70.

(2) المصدر نفسه، ص71.

(3) المصدر نفسه، ص 75.

(4) المصدر نفسه، ص 75.

للاستبداد علما ورُقيًّا ونورا ومعرفة بالدين، تسقط عنها هذه الغشاوة، وتدرك أن الإسلام في صفها على الحاكمين المستبدين، وليس في صف هؤلاء الحاكمين. [1]

والإسلام هو الدين الذي قرر للمجتمع نظاما لا سيد فيه ولا مسود، ولا أشراف فيه ولا عبيد، نظاما يدع ابن الرجل من عامة الشعب في مصر يضرب "ابن الأكرمين" ابن حاكم مصر عمرو بن العاص ﷺ ، بأمر الخليفة وإمام الجموع. وهذا الدين لا يدخل نفسه أبدا في الشؤون العلمية البحتة ولا العلوم التطبيقية المحضة باعتبارها من أمور الدين و" أنتم أعرف بشؤون دنياكم" قاعدة أساسية فيه، وعندئذ يخرج نفسه نهائيا من الميدان الذي حشرت الكنيسة فيه في القرون الوسطى، فحرقت العلماء وسجنتهم لأنهم يتحدثون في العلم، وهي تحشر نفسها فيه.[2]

وأما شؤون الاجتماع وشؤون العبادات وسائر ما يتعلق بروح الإنسان وفكره، فكل ما لم يحلل حراما منصوصا عليه نصا صريحا أو يحرم حلالا منصوصا عليه نصا صريحا، فهو رأي يحتمل الصواب والخطأ، ويجادل صاحبه بالحسنى ويحميه الإسلام من أن يصيبه الأذى.[3]

أما الحدود الإسلامية فهي شيء يدخل في دائرة الجرائم الاجتماعية التي تصان بها حرمة المجتمع وكرامته ومصلحته، فهذه الحدود كقطع يد السارق، وجلد السكير...قد تبدو قاسية عند النظرة الأولى، وعند من لم يدرس فكرة هذا الدين الكلية وقواعده العامة، فالإسلام لا يقيم هذه الحدود على مرتكبي تلك الجرائم، إلا بعد أن لا يكون لهم عذر ما في ارتكابها ولا شبهة في وقوعها.[4]

إنه يقطع يد السارق الذي لم يسرق اضطرارا ليطعم نفسه أو يطعم أهله، فإذا كانت هنالك مبررات اجتماعية أو فردية تضطر إلى هذه الفعلة فلا عقوبة، بل ربما عاد بالعقوبة على من دفع المجرم إلى ارتكاب جريمته، وهكذا فعل عمر ﷺ مع غلمان سرقوا ناقة، فلما علم أنهم سرقوا لأن سيدهم لا يعطيهم الكفاية من الطعام، أطلقهم وغرم السيد ثمن هذه الناقة ضعفين، ولما كان الجوع في عام الرمادة عطل حد السرقة.[5]

---

(1) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص76.

(2) المصدر نفسه، ص80،81.

(3) المصدر نفسه، ص81.

(4) المصدر نفسه، ص82.

(5) المصدر نفسه، ص82.

كذلك الحال في حد شارب الخمر، فهو يجلد إذا ضبط شاربا، فإذا كان في خفية لم يـره أحـد، فليس لأحد أن يتسور عليه بيته أو يتجسس، وأما ذلك المستهتر الذي يجهر بالمعصية، فمن حق المجتمع أن يقي نفسه من نشر المثل السيئ في جوانبه ومن حقه إذن أن يعاقبه، أما حين يتستر ولا يتبجح فذلك حسابه مع ضميره ومع خالقه، ويتولاها الإسلام بإيقاظ الضمير لا بالعقوبة.(1)

ويذهب الأستاذ محمد قطب في كتابه "الإنسان بين المادية والإسلام" إلى أن الإسلام يمنع أولا كل الأسباب التي تضطر الفرد إلى ارتكاب الجريمة، ويعالجها علاج وقاية قبل وقوعها، وبذلك لا يبقي لمرتكبها عذر في ارتكابها، إلا متبجحا مستهترا مختارا، وحينئذ لا تكون العقوبة قاسية مهما بدت قاسية، لأن الإسلام لا يتلمس الأسباب ولا يتربص الدوائر بل يقي، فـإذا لـم تنفـع الوقاية، فالعلاج إذن ضروري لا محالة.(2)

**4 ــ المرأة (الحريم) :** هي شبهة قوية لصقت بهذا الدين، وهي بعيدة عن روحه وتعاليمه. لقد كانت وثبة الإسلام بالمرأة وثبة ثورية بالقياس إلى العصر وما تزال إلى اليوم خطوة إنسـانية كريمة، لم تزد عليها الحضارة الغربية إلا حرية الاستهتار. فالكثيرات يخشين لو عاد الإسـلام إلى الحكم أن يردهن رقيقا أو أن يحبسهن في الحريم، وهي خشية لا أساس لهـا ولا يعـرف الإسلام منشأها، والذي نعلمه ونؤكده أن المرأة الفاضلة ليس لها أن تخشى من الإسلام وحكمه شيئا، فقد منحها الإسلام من الحرية الواسعة الكريمة، منحها حق الملـك والكسـب بـالطرق المشروعة، ومنحها حرية تزويج نفسها ممن تشاء بلا ضغط ولا إرغام، ومنحها حق الخـروج والدخول في ثياب محتشمة، لا تثير الشهوات ولا تجعلها نهبا للنزوات.(3)

لقد كان النساء في عهد محمد ﷺ صاحب هذا الدين، يذهبن إلى المسجد للصلاة، ويذهبن إلى السوق للتجارة، ويخرجن في الغزوات لتشجيع الرجال، فليس الإسلام الذي كان يأمر السلاطين بإلقاء الرجال في جب الحيات، وكذلك لم يكن هو الذي يأمر الرجال بإلقاء النساء في الحريم إنما كان ذلك ظلما شائعا ذهب ضحيته الرجال والنساء سواء.(4)

فحكم الإسلام سيرد للمرأة حريتها الكريمة والذي ينقذها من الرجعية التي لا تزال تسـيطر في بعض الأوساط، وينقذها كذلك من الإباحية التي خرجت من وسط الأرستقراطية، إنه سينقذ روح الإنسانية المهينة في "الحريم" وفي "الصالون" سواء، فهي في الأولى مهينة بالكبت والظلم،

(1) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية ، ص83.

(2) المصدر نفسه، ص83.

(3) المصدر نفسه، ص87.

(4) المصدر نفسه، ص87، 88.

وهي في الثانية مهينة بالرخص والابتذال، إنه لا خوف من الإسلام على إمرأة فاضلة تـزاول نشاطها الإنساني في حدود الشرف والكرامة، فأما اللواتي لا يسعهن هـذا المجـال، فلهـن أن يخشين كل الخشية من حكم الإسلام.[1]

**5 ــ مسألة الأقليات في حكم الإسلام:** إن مجرد التخوف من حكم الإسلام على الأقليات القومية في بلاده، نوعا من التجني الذي لا يليق، فما من دين في العالم، وما من حكم في الدنيا، ضمن لهذه الأقليات حرياتها وكراماتها وحقوقها القومية، كما صنع الإسلام في تاريخه الطويل.[2]

وسأختار هنا عهدا من عهود الإسلام، كان ينتظر أن يكون أشـد العهـود تعصـبا وقسـوة وفظاظة، إذ أنه كان في العهود المظلمة وكان القائمون عليه هم الأتراك، وسأدع كاتبا مسـيحيا أوروبيا يتحدث عنه، في معاملته للأقليات غير المسلمة وللبلاد المفتوحة، وسأكتفي بهذا المثـال دون سواه، قال "سيرت و.ارنولد" في كتابه "الدعوة إلى الإسلام" :« إن المعاملة التي أظهرهـا الأباطرة العثمانيون للرعايا المسيحيين ــ على الأقل بعد أن غزوا بلاد اليونان بقرنين ــ لتـدل على تسامح لم يكن مثله حتى ذلك الوقت معروفا في سائر أوربا». [3]

فماذا لقي المسلمون في ذلك الزمان، بل ماذا يلقون حتى الآن، إن الجرائم الوحشية ترتكب ضدهم في الحبشة جارتنا، وفي روسيا ويوغسلافيا وسـائر الـبلاد الشـيوعية، التـي يـزعم المروجون لها هنا والمستغفلون من إخواننا أن لا علاقة لها بالأديان ولا عصـبية فيهـا ضـد الإسلام، لا بل أن هذه الجرائم الوحشية لترتكب ضدهم في عقر دارهم، في الشمال الإفريقـي على يد فرنسا، وفي جنوب السودان على يد إنجلترا، وفي كل مكان يضع فيه الاستعمار قدمـه حتى الآن.[4]

وإن كل ما يذكرونه ضد حكم الإسلام هو أصداء لبعض المذابح الأرمينية على أيـدي التـرك المتأخرين، ولكن هذه المذابح لم تكن وليدة تعصب ديني، بل كانت ذات طابع سياسـي، فهـذه العناصر كانت شوكة تستخدم دائما لوخز الدولة العثمانية في إبان ضعفها، وتحركها روسيا أو

---

(1) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص 88.

(2) المصدر نفسه، ص89 .

(3) المصدر نفسه، ص89 .

(4) المصدر نفسه، ص 90، 91

أوروبا لأسباب سياسية ناشئة عن روح صليبية، على أن ما وقع للأرمن المسيحيين وقع مثلـــه للعرب المسلمين في سوريا في ظروف سياسية مشابهة. [1]

وعليهم أن يذكروا أن اضطهاد المسلمين في الحبشة، قد بلغ إلى حد استرقاق المدين المســلم الذي لا يوفي بدينه للمسيحي لمجرد أن الحكم للمسيحيين، ولــو أن الأغلبيــة العدديــة هنــاك للمسلمين.[2] وعلى الذين يتحدثون في هذا الموضوع أن يذكروا أن الولايات المتحدة الأمريكية التسع والأربعين، ليس فيها حاكم كاثوليكي واحد لمجرد أن الأغلبية هناك مــن البروتســتانت، وكلاهما مسيحي لا يختلف عن صاحبه إلا في بالمذهب.[3]

**ثانيا: المعوقات الخارجية**

إن لحكم الإسلام أعداء كثيرين في الخارج وفي الداخل، ويلتقون عند مصالح لهم مشتركة في إقصاء الإسلام عن الحكم في الحياة، ويرى سيد قطب أن العدو الخارجي الذي يحاول دائما أن يمنع الإسلام من الحكم يتمثل في الصليبيين والمستعمرين واليهود والشيوعيين.

**1 ـ عداوات الصليبيين:** الحروب الصليبية لم تضع أوزارها إلا في نفوس المسلمين وفي عالم المسلمين، أما في العالم المسيحي فهي مازالت قائمة وهي تشغل من أذهان القوم وسياستهم مكانا بارزا، يبدو في شتى مناحي الحياة، ونحن بغفلة منقطعة النظير نقدم لهم العون والمساعدة فــي هذه الحرب. وحين قضت السياسة الاستعمارية والواقع المادي أن تكــون فلســطين للعــرب، تحركت هذه الصليبية مرة أخرى بفكرة الوطن القومي لليهود. ثم انتهت إلى المأســاة الأخيــرة على عين انجلترا وأمريكا وبصرهما وبأسلحتهما وأموالهما، وقد اعتقــد المغفلــون عنــدنا أن الدسائس الاستعمارية والمصالح الشخصية وحدها هي التي تحرك انجلترا وأمريكا، ذلك أنهم لا يفطنون إلى أن روح الصليبية كامن وراء السياسة الاستعمارية، و يــذكي العوامــل الظــاهرة ويقويها.[4]

إن الصليبيين يعرفون ويقول الصرحاء منهم أن الإسلام هو الدين الوحيد الخطر عليهم، فهم لا يخشون البوذية ولا الهندوكية ولا اليهودية، إذ أنها جميعا ديانات قومية، لا تريــد الامتــداد خارج أقوامها، وهي في الوقت ذاته أقل من المسيحية رقيا، وأما الإسلام فهو دين متحرك

(1) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص 91 .

(2) المصدر نفسه، ص 92.

(3) المصدر نفسه، ص 91.

(4) المصدر نفسه، ص 95.

زاحف، وهو يمتد بنفسه وبلا أية قوة مساعدة، وهذا هو وجه الخطر فيه في نظـرهم جميعـا، ولهذا يجب أن يحترسوا منه وأن يقاوموه ويكافحوه.[1]

ونحن الغافلين في الشرق لا ندرك ضخامة الجهود التبشيرية التي تبذلها أوروبا وأمريكا لنشر المسيحية في أرجاء العالم كله، لا ندرك أن للكنيسة الكاثوليكية وحدها نحو أربعة آلاف بعثـة تبشيرية تنتشر في أنحاء الأرض ووراءها الأموال الضخمة التي لا تنفذ، والحكومات تشجع هذه البعثات وتؤيدها، لأنها ترمي من وراء المسيحية إلى أهداف سياسية واقتصادية، والدين الوحيد الذي يقف في وجه هذه الجهود هو الإسلام وحده كما تقول تقريراتهم.[2]

وهؤلاء الصليبيون يعرفون أن الإسلام ليس شيئا آخر غير حكم الإسلام، فهو لا يستطيع أن يتحقق كاملا وقويا في هذه الأرض بغير هذا الحكم، لذلك يحاربون رجعة الحكم إلى الإسـلام محاربة قوية، يحاربونها بنفوذهم وبقوتهم، كما يحاربونها بوساطة المغفلين منا وذوي المصالح الذين يخشون حكم الإسلام عليها.[3]

**2 ــ عداوات المستعمرين:** يصعب الفصل بين عداء الصليبية للإسـلام وعـداء الاسـتعمار، فكلاهما يغذي الآخر ويسنده ويبرره، والإسلام عقيدة استعلاء تكافح الاستعمار حين تستيقظ في نفوس أصحابها، ورجعة الحكم إلى الإسلام توقظ هذه الروح بشدة، فتفسد على الاستعمار خطة الاستغلال والاستذلال. [4]

إن الإسلام يحرم على أتباعه أن يخضعوا لأي حكم أجنبي، بل لأي تشـريع لا يتفـق مـع شريعة الإسلام، والمستعمرون ليسوا في غفلة مثقفينا الفضلاء ولا في بلاهة حكامنا النـابغين، إنهم يقيمون استعمارهم على دراسات كاملة متشعبة لكل مقومات الشعوب التـي يسـتعمرونها كـي يقتلوا بـذور المقاومة، وقد قام الاستشراق على هذا الأساس، قام ليساعد الاستعمار من الوجهة العلمية، وليمد جذوره في التربة العقلية كذلك، ولكننا نحن هنا نعبد المستشرقين ببلاهـة ونعتقد في سذاجة أنهم رهبان العلم والمعرفة، وبخاصة إذا موّه علينا بعضهم بكلمة طيبة تقـال عن ديننا وعن نبينا.[5]

---

(1) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص 95.

(2) المصدر نفسه، ص 96.

(3) المصدر نفسه، ص 96.

(4) المصدر نفسه، ص98.

(5) المصدر نفسه، ص 98.

وقد عمل الاستعمار على تشويه الإسلام وذلك من خلال ما يسميهم الناس برجال الدين من الأشياخ والدراويش، حيث يمثلون جمود الفكر وضيق الأفق، أو يمثلون الخرافة والجهالة ثم يصبغون ذلك بصبغة الدين، فيظهرونه بشعا منفّرا، ثم يرتكبون في سلوكهم الشخصي والاجتماعي جرائم وموبقات شائنة، فيناصرون الاستعمار باسم الإسلام.[1]

ويدرك الاستعمار أن قيام حكم إسلامي سيرد الدولة إلى عدالة في الحكم وعدالة في المال، والاستعمار يهمه دائما أن لا تحكم الشعوب نفسها، لأنه يعز عليه حينئذ إخضاعها، فلابد من طبقة ديكتاتورية حاكمة تملك سلطات استبدادية وتملك ثروة قوية، هذه الطبقة هي التي يستطيع الاستعمار أن يتعامل معها، لأنها أولا قليلة العدد ولأنها ثانيا تستعين به على البقاء، وتحتاج إليه ليسندها في وجه الجماهير، وهذه الطبقة تتولى إخضاع الجماهير وسياستها، ويتوارى خلفها الاستعمار فلا يبرز دائما بوجهه السافر المثير.[2]

والاستعمار يرصد للشعوب التي تطلب الحرية كل قواه، ولكنه يختص الإسلام وبلاد الإسلام بعناية فائقة منذ عهد بعيد، ولقد كان يختصه بعنايته حتى قبل أن تهب الشعوب الإسلامية لتطالب بحرياتها المسلوبة، وذلك أن الاستعمار لم يغفل لحظة واحدة عن القوة الكامنة في العقيدة الإسلامية، وعن خطر هذه القوة على كل استعمار أجنبي.[3] ومن هنا كان الاستعمار ـــ وما يزال ـــ يخص الرقعة الإسلامية بعناية خاصة، تتساند الدول الاستعمارية كلها في كفاح كل حركة من حركات التحرير في العالم الإسلامي.[4]

**3 ـــ عداوات اليهود:** يرى سيد قطب أن الأمة الإسلامية ما تزال تعاني من دسائس اليهود ومكرهم، وما يزال اليهود يضللون هذه الأمة عن دينها ويصرفونها عن قرآنها، وهم آمنون ما انصرفت هذه الأمة عن موارد قوتها الحقيقية، وكل من يصرف هذه الأمة عن دينها وعن قرآنها فإنما هو من عملاء اليهود سواء عرف أم لم يعرف أراد أم لم يرد. وسيظل اليهود في مأمن من هذه الأمة مادامت مصروفة عن الحقيقة الواحدة التي تستمد منها وجودها وقوتها، حقيقة العقيدة الإيمانية والمنهج الإيماني والشريعة الإيمانية.[5]

---

(1) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص 100.

(2) المصدر نفسه، ص 102.

(3) سيد قطب، دراسات إسلامية، ط 11، دار الشروق، القاهرة، 2006، ص 170.

(4) المصدر نفسه، ص 171.

(5) سيد قطب، معركتنا مع اليهود، ط 12، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص 20،21.

ومن ثم يرى سيد قطب أن هؤلاء الأعداء اليهود وعملاؤهم يبذلون جهودا كبيرة لخداع هذه الأمة عن حقيقة المعركة، ليفوزوا منها بعد ذلك بكل ما يريدون من استعمار واستغلال. (1)

وقد عانت أمتنا التلبيس والدس من اليهود:﴿ **يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾[آل عمران: 71]، وهذه خصلة من أهل الكتاب يجب أن يبصرها المسلمون ويأخذوا حذرهم منها. (2)

لقد دسوا اليهود منذ اللحظة الأولى ثم تابعهم الصليبيون في التراث الإسلامي ما لا سبيل إلى كشفه إلا بجهد القرون، ولبسوا الحق الباطل في هذا التراث كله. اللهم إلا هذا الكتاب المحفوظ الذي تكفل الله بحفظه، ودسوا ولبسوا في التاريخ الإسلامي وأحداثه ورجاله، ودسوا في الحديث النبوي.(3)

كما دسوا رجالات وزعامات للكيد لهذه الأمة، فالمئات والألوف كانوا دسيسة في العالم الإسلامي، وما يزالون في صورة مستشرقين وتلاميذ مستشرقين، الذين يشغلون مناصب الحياة الفكرية اليوم في البلاد التي يقول أهلها: إنهم مسلمون.(4)

وإن لهذه القوى اليوم في العالم الإسلامي جيشا جرارا من العملاء في صورة أساتذة وفلاسفة ودكاترة وباحثين، وأحيانا كتاب وشعراء وفنانين وصحفيين، هذا جيش العملاء موجه لخلخلة العقيدة في النفوس بشتى الأساليب، في صورة بحث وعلم وأدب وفن وصحافة... وتوهين قواعدها من الأساس والتوهين من شأن العقيدة والشريعة سواء.(5)

يقول الله سبحانه وتعالى:﴿ **لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا**﴾ [المائدة: 82] إن صيغة العبارة تحتمل أن تكون خطابا للرسول ﷺ وأن تكون كذلك خطابا عاما لأنه يتضمن أمرا ظاهرا مكشوفا يجده كل إنسان، وما يلفت النظر في صياغة العبارة هو تقديم اليهود على الذين أشركوا باعتبارهم أشد عداوة للذين آمنوا. (6)

والمعركة بين الإسلام واليهود لا تزال دائرة، وستظل كذلك لأن اليهود لا يرضون إلا

(1) سيد قطب، معركتنا مع اليهود، ص 22.
(2) المصدر نفسه، ص 23.
(3) المصدر نفسه، ص 23،24.
(4) المصدر نفسه، ص 24.
(5) المصدر نفسه، ص25،26.
(6) المصدر نفسه، ص30.

بتدمير هذا الدين، فهم يحاربون هذا الدين بالمؤامرات والدسائس وتحريك عملائهم في الظـــلام، أما اليوم فقد ازدادت المعركة ضراوة وسفورا أو تركيزا، بعد أن جاءوا من كل فج، وأعلنـــوا أنهم أقاموا دولة إسرائيل.[1]

**4 ـ عداوت الشيوعيين:** الشيوعية هي نظرية فلسفية تنكر أن يكون في هذه الحياة مؤثر فـــي سيرها، خارج عن مادتها، فهي تنكر منذ اللحظة الأولى أن يكون هناك إله ليس كمثله شيء في هذه الحياة، وهي تقرر أن المؤثرات في سير التاريخ كلها ناشئة من الماديات الواقعيـــة، فهـــي تنكر منذ اللحظة الأولى أن يكون هناك رسل يوحى إليهم.[2]

والشيوعية تعادي الإسلام أكثر مما تعادي المسيحية، لأن المسيحية لم تعد قوة إيجابيـــة فـــي طريقها، ولأن الإسلام يملك أن يحقق عدالة اجتماعية اقتصادية بجانب احتفاظه بالله في العقيـــدة واحتفاظـــه بالروح في الحياة، ومثل هذا خطر كل الخطورة على الدعوة الشيوعية التي تعتمـــد أول ما يعتمد على سوء الأحوال الاجتماعية وبأس الجماهير، من أن تجد لها طريقا إلى العدالة غير الشيوعية.[3]

وقد أحست الشيوعية بهذا الخطر في السنوات الأخيرة، فأخذت تجنّد لمحاربة الـــدعوة إلـــى الحكم الإسلامي جهودها، وتثبت ضد هذه الفكرة دعايتها، وهذه الدعايـــة تأخـــذ طريقهـــا فـــي شعبتين: الشعبة الأولى وهي تشويه صورة الحكم الإسلامي، مستغلة تلك الصـــورة المـــزورة للحكومة الإسلامية في بعض الشعوب الشرقية وبيان عدم جدية هذا الحكم، أما الشعبة الثانيـــة فهي الإلحاح في القول بأن العالم ينقسم فقط إلى كتلتين اثنتين الشـــرقية والغربيـــة، وأن عـــدم الانضمام إلى الجبهة الشرقية معناه تقوية الجبهة الغربية، وكذلك أي تفكير في إيجاد كتلة ثالثـــة معناه تجزئة القوى مما يقوي جبهة الرأسمالية.[4]

والشيوعيون يتعصبون لمذهبهم تعصبا يجعله في نظرهم غاية في ذاته، لا وســـيلة لتحقيـــق عدالة اجتماعية، لذلك يهمهم أن يسدوا في وجوه الجماهير أي طريق آخر يمكن أن يحقق لهـــا عدالة حقيقية، كي لا يبقى هناك إلا طريق واحد طريق الشيوعية.[5]

---

(1) سيد قطب، معركتنا مع اليهود، ص 36.

(2) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص109.

(3) المصدر نفسه، ص 110.

(4) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص 110.

(5) المصدر نفسه، ص 110،111.

## المبحث الثالث: المقارنة بين معوقات النهضة عند مالك بن نبي ومعوقات النهضة عند سيد قطب

من خلال دراستنا لحياة مالك بن نبي وعصره ومعوقات النهضة عنده، وكذا الأمر بالنسبة لسيد قطب، يمكننا استخلاص جملة من النقاط التي يشترك فيها ابن نبي مع سيد قطب، وكذلك نقاط الاختلاف بينهما.

### المطلب الأول: نقاط التشابه

يلتقي ابن نبي وسيد قطب في أكثر من موقف، وفي أكثر من اتجاه، إنها مواقف متشابهة ومتقاربة يشتركان فيها بإرادتهما أو بدون إرادتهما، هذه المواقف المشتركة والمتشابهة ليست بالضرورة من صنعهما، بل شاركت فيها ظروفهما التاريخية، وكذلك لعبت الأقدار والصدف دورها أيضا.

إن الظروف التاريخية التي عاشها كل من مالك بن نبي وسيد قطب تكاد تكون متشابهة، فمع بداية القرن العشرين كان العالم العربي والإسلامي لا يزال يعيش تحت هيمنة الاستعمار الأوروبي، وذلك تحت عناوين وأسماء مشبوهة كالتعاون والحماية والانتداب والوصاية إلى الاستعمار المباشر المكشوف، وأدى ذلك كله لنتيجة واحدة هي الهيمنة الاستعمارية، وتزعم هذه الهيمنة الدولتان الاستعماريتان فرنسا وبريطانيا. فمالك بن نبي عاش في ظل ويلات الاستعمار الفرنسي،الذي يعتبر أبشع استعمار على الإطلاق، وقد عمل هذا الاستعمار على تحطيم بنية المجتمع الجزائري والقضاء على القيم الحضارية التي يستند إليها، وذلك:« بمحاربة الإسلام واللغة العربية وإحياء النعرات الجاهلية، وتوطين العناصر الأوروبية، وبكلمة واحدة:اعتبار الجزائر أرضا وشعبا يجب أن تصبح فرنسية».[1]

ونفس الأمر بالنسبة لسيد قطب، فقد عاش في ظل الاحتلال البريطاني، حيث حكمت بريطانيا مصر حكما مباشرا، ولم تكتف بالاحتلال العسكري لمصر، فاستعمرتها استعمارا سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وفكريا، ومن إفرازات هذا الاحتلال وجود جماهير غفيرة من الفلاحين الفقراء والمعدمين والعاطلين، ونتيجة لهذه الظروف القاسية وجدت شرائح من هذه الجماهير الريفية نفسها مدفوعة إلى النزوح والهجرة إلى المدينة، بحثا عن عمل أو طلبا للعلم وكان سيد قطب واحدا منهم حين هاجر من قريته في الصعيد إلى القاهرة.[2]

(1) محمد العبدة، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، ط1 ، دار القلم، دمشق، 2006، ص 12.

(2) محمد حافظ دياب، ص 22.

أما الأمر الثاني الذي يتشابه فيه مالك بن نبي مع سيد قطب فهو الشهرة في غير مجال التخصص، حيث نجد أن ابن نبي لما قرر السفر إلى فرنسا كان همه هو الانتساب لمعهد الدراسات الشرقية ليكمل بعدها دراسة الحقوق كما يرغب والده، وتقدم للمعهد ولم يكن اختبار القبول صعبا، وثقافة مالك تؤهله للنجاح، ولكنه لم ينجح، بعد هذه المحاولة أشار عليه أصدقاؤه بالانتساب إلى مدرسة اللاسلكي، وهكذا غير اتجاهه من الدراسات النظرية إلى الدراسات العملية. وانتسب إلى مدرسة اللاسلكي بدرجة مساعد مهندس.[1] وقد أفادته هذه الدراسة العلمية والعملية:« وفتح لي باب عالم جديد يخضع فيه كل شيء إلى المقياس الدقيق للكم والكيف، ويتسم فيه الفرد أول ما يتسم بميزات الضبط والملاحظة».[2] لكنه لم يشتهر في مجال دراسته وتخصصه ولم يعرف بالمهندس إلا عند القليل مقارنة بمن يعرف عندهم بالمفكر الإسلامي.

وسيد قطب قد كان توجهه في أول الأمر للألوان الأدبية والنقدية، حيث استمر سيد قطب يرتقي في الأبحاث الأدبية حتى وصل إلى القمة والريادة، فكان أديبا وشاعرا وكاتبا ومحللا وناقدا في طليعة الأدباء والنقاد، وكانت بدايته الأدبية والنقدية في مدرسة العقاد الأدبية نصيرا للمعاني على الألفاظ وخصما للفظيين أتباع مصطفى الرافعي، ولكنه لم يستمر في مدرسة العقاد بل بدأ يخرج منها وعليها تدريجيا، وما أن انتصفت الأربعينيات حتى رأيناه خارجا على مدرسة العقاد الأدبية والنقدية، واستقل بفهم جديد في الأدب والنقد.[3] وانتهى به المطاف الأدبي والنقدي إلى الريادة، صاحب مدرسة مستقلة، يمكن أن نسميها مدرسة "الصور والظلال" الأدبية، فلا هو مع اللفظيين الأسلوبيين أنصار الألفاظ في معركتها مع المعاني مثل الرافعي وأحمد شوقي، ولا هو مع المعنويين أنصار المعاني في المعركة مثل العقاد وأتباعه ولكنه أخذ حسنات الفريقين وتجنب أخطاءهم ومبالغاتهم، وقاعدة مدرسته الأدبية والنقدية ــ مدرسة الصور والظلال ــ في كتابين: الأول (التصوير الفني في القرآن)، والثاني (النقد الأدبي: أصوله ومناهجه).[4] ولكنه لم يشتهر في مجال دراسته وتخصصه، ولم يعرف بدراساته الأدبية والنقدية، بقدر ما عرف بدراساته الفكرية.

كما أن الظروف والأقدار ساهمت في تحول مسارهما الفكري، فمالك بن نبي لما سافر إلى فرنسا سنة 1930 سجل نفسه للمشاركة في امتحانات القبول بمعهد الدراسات الشرقية ليتأهل بعد ذلك لدخول كلية الحقوق، لكن آماله تحطمت في الحصول على وظيفة المحاماة التي حلم بها بعد

(1) محمد العبدة، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، ص 33.

(2) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن ( الطالب )، ص 219.

(3) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، ص 505.

(4) المرجع نفسه، ص 506 .

تخرجه من معهد الحقوق، وأخيرا قرر ابن نبي الالتحاق بمدرسة اللاسلكي لدراسة هندسة الكهرباء: « ولم أكن أشعر أن الأقدار كانت تحيك أمرها بطريقتها، ولا أتذكر اليوم كم مرّ عليّ حينذاك من وقت عشته وأنا لا أعلم كيف أوجه خطواتي».[1] وكما لم يكن من أحلام ابن نبي أن يصبح مهندسا كهربائيا، لم يكن كذلك من أحلامه أن يصبح مفكرا، لكن الظروف والأقدار كثيرا ما تكون لها الأولوية في تقرير مصير الإنسان عن أولويات خياراته: « فانكببت على تحصيل العلم بلهفة من يرى ما في وطنه وفي المجتمع الإسلامي من جهل ومن أصناف الانحطاط، ولا يمكن لأحد أن يكون كبش فداء لقوم، دون أن يتصور بطريقة ما أنه المنقذ المبعوث إليهم».[2] ولهذا اختار ابن نبي الفكر الحضاري وعكف على الدراسات الاجتماعية والفلسفية والنقدية للحضارة الغربية والإسلامية، وبالتالي قد تحول كما يقال من هندسة الكهرباء إلى هندسة مشكلات العالم الإسلامي.

أما سيد قطب قد سافر إلى أمريكا سنة 1948 في بعثة للإطلاع على مناهج ونظم التعليم هناك باعتباره خبيرا في المناهج ومتخصصا في البرامج، وهذا لكونه يعمل في التفتيش الفني في وزارة المعارف.[3] وفي الحقيقة كان إيفاده إلى أمريكا بهدف التخلص منه واتقاء مقالاته ونشاطه الإصلاحي المزعج لهم، والتقت على هذا الهدف رغبات الأطراف الثلاثة: القصر والحكومة ورؤساؤه في وزارة المعارف، فكان أن رتب سفره إليها. [4]

والكاتب الإسلامي محمد قطب ــ شقيق سيد الأصغر ــ يوجه اتهاما لعدة أطراف في مصر، ويرى أن البعثة كانت بهدف إبعاد سيد عن مصر، حيث ذهب إلى أن" السراي" أصدرت أمرا ملكيا باعتقال سيد قطب بسبب كتاباته ضد الملك والحاشية، وأنه لم يكن هناك سند قانوني لتنفيذ هذا الأمر، فقررت الحكومة إبعاد سيد عن مصر لتتخلص من هذا الحرج القانوني.[5]

ويبقى أمر هذه الزيارة يرسم الكثير من علامات الاستفهام والتعجب، فقد جاءت في وقت كان يهاجم فيه النظام الملكي، وكاد هذا الهجوم أن يوقعه في الحبس لولا صلاته الوفدية القديمة التي أنقذته، وبدلا من الحبس سافر إلى أمريكا، وهذه البعثة لم يعلن عنها كالمعتاد، كما أنه وقتها كان قد تجاوز السن المناسبة للبعثات، ثم لابد من سؤال هام: لماذا الولايات المتحدة بالذات

(1) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن ( الطالب)، ص217.

(2) المصدر نفسه ، ص 219،220.

(3) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، ص193.

(4) صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب، ط1، دار المنارة، جدة، 1985 ، ص 18.

(5) حلمي النمنم، سيد قطب وثورة يوليو، (دون طبعة)، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 1999، ص 43،44.

في تلك الفترة ؟ ثم لابد من سؤال أهم: لماذا الولايات المتحدة وبريطانيا أولى وأقرب، ويذهب إليها كل من يريد التعرف على أساليب المناهج والتربية الغربية؟ [1] الأمر الذي جعل البعض يشير إلى أنها كانت وليدة تخطيط أمريكي خفي.[2]

وفي أمريكا حاولوا إغواء سيد قطب وإغرائه وإفساده أخلاقيا، ولما فشلت محاولاتهم، قاموا بمحاولات لاحتوائه فكريا وسياسيا، وأخبرنا سيد عن نماذج للتنافس بين رجال المخابرات الانجليزية والأمريكية لاحتوائه. وكيف أن الله أعانه على الخروج من تلك المحاولات معتزا بدينه ملتزما بإسلامه، من هذه الجهود، تلك التي قام بها رجل المخابرات الانجليزي" جون هيوورث دن"، وقد حدّث" دن" سيد أكثر من مرة عن أحداث مصر السياسية والاجتماعية، وعن المخاطر التي تنتظرها في المستقبل، وأخذت جماعة الإخوان المسلمين حيزا كبيرا من حديثه، حيث قدّم لسيد معلومات مفصلة ودقيقة عن الجماعة وأهدافها ونشاطها وبرامجها، ثم حذر سيد من الخاطر الماحق الذي يهدد مصر إذا نجحت الجماعة في قيادتها وحكمها، و أظهر لسيد أن الأمل معقود على المثقفين والمفكرين، ليحولوا بين هذه الجماعة والوصول إلى الحكم، ليحكموا هم ويلحقوا البلد بالحضارة الغربية.[3]

وعندها أدرك سيد قطب صدق دعوة الإخوان وكيد أعداء الأمة بهم، وفي بيت هذا الانجليزي قرر سيد قطب في قرارة نفسه أن يعزم على العمل الحصري للإسلام، والانضمام للإخوان المسلمين.[4]

أما الأمر الثالث الذي يتشابه فيه مالك بن نبي مع سيد قطب هو أن كليهما قد ركز في دراساته وأبحاثه على الكشف عن معوقات النهوض، وذلك لأجل الاستفادة منها في إبراز مقومات النهوض وتوظيفها في صياغة المشروع النهضوي.

فمالك بن نبي يرى أن جزيرة العرب لم يكن لها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبة، يذهب وقته هباء لا ينتفع به، حتى إذا ما نزل الوحي على الرسول ﷺ بغار حراء، وثبت القبائل العربية على مسرح التاريخ، حيث ظلت تحمل للعالم حضارة جديدة وتقوده إلى التمدن والرقي.[5]

---

(1) عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة، ط3، دار الخيال، القاهرة، 1996، ص 85.

(2) المرجع نفسه، ص 86.

(3) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، ص 197.

(4) حسين بن محمود، ص 08 .

(5) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 57.

وقد ظلت في هذه الفترة روح المؤمن هي العامل النفسي الرئيسي من ليلة حــراء إلــى أن وصلت إلى القمة الروحية للحضارة الإسلامية وهو ما يوافق واقعة صفين عام 38هــ. [1]

وهذه الواقعة كانت بمثابة المنعطف هو منعطف العقل، حيث بدأت الحضارة الإسلامية تتوسع وتنتشر فوق الأرض، وبدأ العلم ينتشر بفضل أساتذة ســطعت أســماؤهم فــي جــو المعرفــة كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد... إلى ابن خلدون الذي أضاءت عبقريته غــروب الحضــارة الإسلامية في نهايتها.[2]

غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها، ومن الطبيعي أن الغرائز لا تتحرر دفعة واحدة، وإنما هي تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح. وعندما يبلغ هذا التحرر تمامه، يبدأ الطور الثالث من أطوار الحضارة طور الغريــزة، وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تمامــا فــي مجتمع منحل.[3]

ولهذا فإذا كانت صفين تظهر بداية منحنى الانحراف، فإن سقوط دولة الموحدين هي آخــر محطة لفظت فيها الحضارة الإسلامية آخر أنفاسها. [4] وإنسان ما بعد الموحدين هو الذي خلف إنسان الحضارة الإسلامية والذي يحمل في كيانه جميع الجراثيم التي سينتج عنها فــي فتــرات متفرقة جميع المشاكل التي تعرض لها العالم الإسلامي منذ ذلك الحين. [5]

وكنتيجة لهذا لم يعد المجتمع مجتمعا طبيعيا، بحيث اختل فيه التوازن بين عوالمه الثلاث: الأفكار، والأشخاص، والأشياء، وبهذا الاختلال واللاتوازن فقد المجتمع مبررات وجوده، فلــم تعد الأحكام تخضع وتصنع طبقا لعالم الأفكار وإنما طبقا لعالم الأشياء.[6]

ولم تعد الحركة والنشاط في المجتمع يعبر عن (النحن) بقدر ما يعبر عن (أنا)، وكذا انعدمت "الفعالية" وزال التوتر، وذهبت الغاية كقوة دفع ومحرك للنشاط في المجتمع. [7] وهذا مــا أدى إلى أن الفكرة الإسلامية قد ضعفت في وجدان المسلم وفي قلبه، وبضعفها فتح الباب للغرائز

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 58.
(2) المصدر نفسه ، ص 59.
(3) المصدر نفسه، ص76،77.
(4) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص36.
(5) المصدر نفسه، ص37.
(6) علي بودربالة، ص 105.
(7) المرجع نفسه، ص 106.

التي لا تخضع لقيم أخلاقية ثابتة، فتفسخت شبكة العلاقات الاجتماعية، وبذلك سهل على الأفكار الهدامة أن تتغلغل إلى عمق المجتمع وإلى نفسية أفراده. [1]

وقد أشار مالك بن نبي إلى دور الاستعمار سواء في مرحلة الثورة، أو في مرحلة ما بعد الاستقلال، فهو يتعامل مع مختلف الثورات التي تقوم ضد مصالحه وفق خطط إستراتيجية تجعل من النتيجة المحققة مخالفة تماما لما كان يهدف إليها أصحابها، ويواصل الاستعمار بعد الاستقلال نشاطه المرتبط بالصراع الفكري لترويض الضمائر وفق ما خططته مخابره المختصة.[2]

ولكن يؤكد ابن نبي أن تردي أوضاع العالم الإسلامي الحديث سياسيا واقتصاديا واجتماعيا لم يكن سببها المباشر هو الاستعمار، فلا ينبغي أن نحمل عليه عجز الناس وخمول عقولهم في مختلف بلاد الإسلام، وإنما أحوالهم الفكرية والنفسية هي التي أنتجت أوضاعهم، وتلك هي القابلية للاستعمار، وعليه يرى مالك بن نبي:« أنه لكي نتحرر من (أثر) هو الاستعمار، يجب أن نتحرر أولا من (سببه) وهو القابلية للاستعمار» [3]

ولهذا فمالك بن نبي يرى أن مشكلة العالم الإسلامي المعاصر، تكمن في أن الفكرة الإسلامية كما جاء بها الوحي على قلب محمد ﷺ فقدت فاعليتها النفسية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي بعد الموحدين، ومن هنا فما يبدو من أمراض سياسية وتخلف اقتصادي وتردي اجتماعي من أعراض المشكلة فقط، لذلك فإن أي حل يعد ترقيعا للقضية وتجزيئا لها، ما لم تفهم المشكلة في عمقها التاريخي ولا في امتدادها الشمولي.[4]

أما سيد قطب قد رأى أن الواقع الإسلامي خاصة والإنساني عامة، واقعا بعيدا عن الإسلام، والمشكلة عنده عميقة تعود إلى الهزة التي حدثت في عهد بني أمية، عندما انحرفوا بالمجتمع من القمة التي كان عليها في عهد الرسول ﷺ والخلافة الراشدة، وما تبع ذلك من هزات ارتدادية، كاعتماد العباسيين على عناصر دخيلة على الإسلام وهو ما يزال حديث عهده كالفلسفة اليونانية الإغريقية وصولا إلى الحروب الصليبية في المشرق، وما تبعها من استعمار أوروبي صليبي وصهيوني.[5]

---

(1) علي بودربالة، ص 106.

(2) محمد عاطف، ص 69،70.

(3) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص95.

(4) علي بودربالة، ص 108.

(5) المرجع نفسه، ص 126.

وفي حكمه على الأنظمة المعاصرة، يرى سيد قطب أن هذه الأنظمة مــن مخلفــات الغــزو الصليبي لبلاد المسلمين في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وأن هذه الأنظمة قد ورثت عن أتاتورك وغيره استبعاد الإسلام عن واقع الحياة، وأن هذه الأنظمة جاهليــة، لأنهــا لا تقــر لله بالحاكمية، وإنما تعتدي على سلطان الله وتدعي لنفسها الحاكمية، والجاهلية المعاصرة تجتمــع فيها جميع صور الجاهلية التي تحدث عنها القرآن، وهي جاهلية الحكم، قال تعالى:﴿ **أَفَحُكْــمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾[المائدة:50]، وجاهلية التصور والاعتقاد، قال تعالى: ﴿ **يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ**﴾ [آل عمران:154].[1]

يرى سيد قطب أن السبب في تعميق الهوة بين الإسلام والمجتمع الإسلامي يعود إلــى مــا يسميها بــ" شبهات حول حكم الإسلام"، وهذه الشبهات حسب رأيه تعود إلى الجهل الفاضح بكل شيء عن هذا الدين، ومن هذه الشبهات: بدائية الحكم حيث يخلط الكثيرون بين النشأة التاريخية للإسلام وفكرة الإسلام المجردة القابلة للتوسع والشمول، بالإضافة إلى أن هناك من يتصور أن حكم الإسلام معناه حكم المشايخ والدراويش، كما أن الكثير من المفكرين ورجال الفنون يخشون حكم الإسلام لأنهم يتصورون أن الإسلام ينصب لهم المشانق أو يحرقهم بالنار أو يلقي بهم في ظلمات السجون. كما أن الكثيرات من النساء يخشين لو عاد الإسلام إلى الحكم أن يردهن رقيقا أو أن يحبسهن في الحريم. والشبهة الأخيرة تتمثل في التعصب ضد الأقليات، فالكثير من الناس مازال يتخوف من حكم الإسلام على الأقليات القومية في بلاده. كما أشار سيد قطــب إلــى أن لحكم الإسلام أعداء كثيرين في الخارج، ويلتقون عند مصالح لهم مشتركة في إقصاء الإســلام عن الحكم في الحياة، ويوضح لنا هذه العداوات المتمثلة في عــداوات الصــليبيين، عــداوات المستعمرين، عداوات اليهود و عداوات الشيوعيين.

(1) محمد عبد القادر أبو فارس، منهج التغيير عند الشهيدين حسن البنا وسيد قطب، ط1، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، 1999 ، ص13.

## المطلب الثاني: نقاط الاختلاف

النقاط التي يختلف فيها مالك بن نبي مع سيد قطب، هو أن مالك بن نبي لم يقتصر في تحليله لمشكلات الحضارة على العالم الإسلامي فقط بل تعدت نظرته إلى العالم الأفروأسيوي، وكان ذلك من خلال كتابه:" فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ "، وهذا الكتاب ألفه مالك بن نبي في فرنسا وحمله معه إلى مصر، وهو مفعم بالآمال التي سيحققها مؤتمر (باندونغ).

يرى مالك بن نبي أن أهمية هذا المؤتمر (الأفروأسيوي) تكمن في أن أحد أهدافه الأساسية إيجاد منطقة سلام على الخريطة، و كان من نتائجه أن أنشأ في مواجهة (محور القوة) الممتد من واشنطن إلى موسكو، محورا ذا أساس أخلاقي هو(محور عدم العنف) الممتد من طنجة إلى جاكرتا. [1]

ويعتبر أن النصر السياسي الذي أحرزه غاندي هو بمثابة لحظة هامة في تاريخ الهند، ولكن انتصاره الأخلاقي يعد أيضا أكثر أهمية، فهو يسجل اللحظة المؤثرة التي أصبح فيها مبدأ (عدم العنف) قوة سياسية عالمية، وبفضل هذه القوة دخل (المستعمر) إلى المسرح الدولي.[2]

ويذهب مالك بن نبي إلى أن مشكلة الإنسان الأفرو أسيوي هي في جوهرها مشكلة حضارية، يعني أن يحقق هذا الأفرو أسيوي من طنجة إلى جاكرتا وضعا عاما متحررا من العوامل السلبية التي فرضها الاستعمار والقابلية للاستعمار على حياته في هذه المنطقة.[3]

والفكرة الأفرو آسيوية تدين لطبيعتها كفكرة يمليها الإسلام والهندوسية بتركيب ثنائي، وهذه الخاصية تحول بينها وبين أن تتبلور في كتلة صالحة لأن تستخدم في عمل من أعمال السيطرة بل ستظل على العكس من ذلك تسمح بتدخل جميع تيارات الفكر وتحمل رسالة الخلاص الغني بجميع العناصر الخلاقة.[4] ويرى مالك بن نبي أن فكرة الأفرو آسيوية قد وهبت للعالم الخلاص، فهي بإنشائها المنطقة الحرام بين الكتلتين في صورة سياسية حيادية كوّنت في الحقيقة فراغا، لم تعد الحرب الباردة تجد فيه قوة يحوّلها إلى حرب ساخنة، وهي بعملها هذا قد أتاحت لفكرة التعايش أن تأتي في وقتها.[5]

---

(1) مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الأسيوية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر، دمشق، 2001، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ص 58.

(3) المصدر نفسه، ص82.

(4) المصدر نفسه، ص135.

(5) المصدر نفسه، ص136.

ومحور العالم الإسلامي من طنجة إلى جاكرتا، يتفق بالتحديد مع محور العالم الأفرو آسيوي، وبسبب هذا الوضع الخاص يتمتع الإسلام بوضع القاسم المشترك مع جميع الثقافات التي تؤلف الخريطة الروحية في العالم. [1]

والمؤتمر الإسلامي لا بد أن ينظر إلى المشكلة من ثلاث زوايا، مع اهتمامه منطقيا بعلاقاتها الداخلية أولا، وبعلاقاتها مع فكرة الأفرو آسيوية ثانيا، ومع فكرة العالمية ثالثا. فالاتصال الروحي في تركيب فكرة الأفرو آسيوية لا يمكن أن يتحقق إلا باتصال الفكر الإسلامي بالفكرة الهندوسية بواسطة الحوار والمواجهة. ويجب على القادة المسلمين أن يفتحوا عقولهم أكثر للقيم الثقافية في الهند وفي العالم، وما كان لهم أن يعرفوا نصيبهم من العبقرية في الفكر الأفرو آسيوي إذا هم لم يعرفوا ويقدروا نصيب الآخرين.[2]

ولكنه تراجع فيما بعد مالك بن نبي وكتب عن كومنويلث إسلامي، لأنه رأى أن أي محاولة توحيد اقتصادي داخل أي تجمع ليست عناصره منسجمة لا تجدي شيئا.

أما سيد قطب قد وجه اهتمامه إلى مسألة إنشاء كتلة دولية ثالثة في مواجهة الكتلتين الشرقية(الشيوعية) والغربية (الرأسمالية) وهي الكتلة الإسلامية، ويؤكد أن قيام هذه الكتلة أمر في مصلحة العالم كله، حيث أنها ستكون كتلة توازن تمنع بوزنها الاستراتيجي وقوع الحرب العالمية الثالثة، حيث يقول:« فلنعتزم أن نسلك الطريق الوحيد الذي يرد إلينا اعتبارنا بين كتلتي الشرق والغرب، ويمنحنا احترامنا في نظر الجميع، وقد يرد للعالم طمأنينه وأمنه، حين تنهض الكتلة المسلمة فتمسك بيدها ميزان التوازن والسلام، وتضع حدا لهذا الجنون الذي تزاوله الكتلتان بإثارة حرب ثالثة».[3]

ويرى أن الكتلة الإسلامية لا تتحقق إلا بتحقيق ذلك النظام الاجتماعي الذي يميزها عن الكتلة الغربية وعن الكتلة الشرقية على السواء، وهذا النظام لا يمكن فصله من العقيدة الإسلامية ولا يتم تحقيقه إلا في ظل التشريع الإسلامي، ولا بد أن يكون لهذه الكتلة الإسلامية كيان خاص وتشريع خاص ونظام خاص، وليست مجرد مجموعة من الشعوب تتكتل سياسيا "تكتل أمم مغلوبة ضد الاستعمار".[4]

ويذهب إلى أن الكتلة الإسلامية بإمكانها أن تقيم علاقات دولية بينها وبين الأمم الإفريقية والآسيوية التي تكافح الاستعمار، لأن هناك غاية إنسانية عادلة، تلتقي عليها هي وهذه الأمم

(1) مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الأسيوية، ص226،227.

(2) المصدر نفسه، ص246،247..

(3) سيد قطب، معركة الإسلام والرأسمالية، ص53.

(4) سيد قطب، معركتنا مع اليهود، ص 45.

المكافحة ضد الاستعمار، ولكن لا يمكن أن تندمج فيها، فالإسلام يميز الأمة الإسلامية بخصائصها ويحرم عليها الاندماج في الأمم التي لا تدين بنظامها الاجتماعي وعقيدتها الإسلامية، وإن لم يحرم عليها أن تتعاون وإياها لتحقيق هدف إنساني عام.(1)

وهذه الكتلة ليست مجرد اسم وعنوان، ولا مجرد حلف سياسي، وليست مجموعة من الدول تجتمع اليوم وتتفرق غدا، حسبما يعرض من المواقف الدولية والمصالح القومية، إنها إعادة تنظيم للخريطة العالمية على أساس نظام اجتماعي معين يختلف في صميمه عن نظام الكتلة الشرقية ونظام الكتلة الغربية ويملك أن يمنح البشرية عالما أفضل، كما أن هذه الكتلة هي بمثابة بعث جديد لا للعالم الإسلامي وحده ولكن لهذه البشرية، فالإسلام وحده هو القادر على أن يحيلها مجتمعا إسلاميا كريما، وهنا لا نقصد إسلام الدروشة والتعاويذ بل إسلام النظام والاعتزاز. (2)

وقوة الإسلام قوة محررة تنطلق في الأرض لتدك قواعد الظلم والاسترقاق والاستغلال، وهي لا تنظر في هذا المجال لجنس ولا لون ولا لغة ولا أرض، الناس سواء، كلهم ناس، وفكرة القومية لا يعترف بها الإسلام لأنها تخالف نظريته الكلية عن وحدة البشرية. (3)

والإسلام يعمل على إقرار السلام في الأرض ومن تأليف الأجناس والألوان، ومن إشاعة السماحة والود والتراحم بين بني البشر، ومن تنقية جو الحياة من سموم التحاسد الفردي والتطاحن الطبقي والتناحر العنصري، ومن كل الحروب والمجازر. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾[الحجرات:13]. (4)

ولهذا فالإسلام هو قوة تحريرية تنطلق في الأرض لتقرر ربوبية الله وحده للعباد، ومن ثم تحرر البشر من أغلالهم، وتمنحهم الحرية والنور والكرامة، دون نظر إلى عصبية عنصرية أو عصبية طبقية. (5)

---

(1) سيد قطب، معركتنا مع اليهود، ص 45،46.

(2) المصدر نفسه، ص 42.

(3) سيد قطب، السلام العالمي والإسلام، ط13، دار الشروق، القاهرة، 2001، ص 176.

(4) المصدر نفسه، ص 179،180.

(5) المصدر نفسه، ص 190.

أما دعوة القومية العربية، ودعوة القومية عموما قد كان موقف سيد قطب منها سلبيا في أساسه، فالفكرة القومية مؤامرة استعمارية، هدفت لتفتيت العالم الإسلامي للسيطرة عليه، والدعوة إلى قومية محلية هزيلة أو إلى قومية عربية صغيرة، إنما تسهل فقط عملية الالتهام والابتلاع على أحد الكتلتين الشرقية أو الغربية لمصر، أما الكتلة الآسيوية الإفريقية فمصطنعة.[1]

أما بالنسبة للأمر الثاني الذي يختلف فيه مالك بن نبي مع سيد قطب، يتعلق بمفهوم الحضارة، لقد اتجه ابن نبي إلى نقد سيد قطب، وذلك عندما أعلن الأخير أن له كتابا تحت الطبع بعنوان(نحو مجتمع إسلامي متحضر)، ثم عاد في الإعلان التالي فحذف كلمة "متحضر"، مكتفيا بأن يكون عنوان البحث ــ كما هو موضوعه ــ "نحو مجتمع إسلامي".[2]

هذا التعديل في عنوان الكتاب لفت انتباه مالك بن نبي، فوجه نقدا لسيد قطب، حيث قال: « وعندما يتعلق الأمر بموقف مثقف يريد دراسة مشكلات العالم الإسلامي دراسة موضوعية، فإن عقدة نفسية كهذه تعقد مجهوده، وتسيطر فكرته بحيث تموّه طبيعة هذه المشكلات، ويدخل في الدراسة بعض التحريف اللاشعوري، لقد أراد أحد هؤلاء المفكرين أن يضع خطة مؤلف اختار له بحق هذا العنوان:(نحو مجتمع إسلامي متمدن)، ولكنه فكّر فعدّل العنوان بالصورة التالية: " نحو مجتمع إسلامي" فلقد استبعد المفكر المحترم، إذن مشكلة العالم الإسلامي الحاسمة من بحثه، حين اعتقد وحملنا على الاعتقاد بأن المجتمع الإسلامي هو على وجه التحديد"متمدن"، وهكذا نراه وقد انجر مرغما تحت تأثير (حالة إخلاص) إلى موقف من المدح العقيم». [3]

وانتبه سيد قطب لذلك فرد على مالك بقوله: « ولفت هذا التعديل نظر كاتب جزائري، ففسره على أنه ناشئ من عملية دفاع نفسية داخلية عن الإسلام، وأسف لأن هذه العملية غير الواعية تحرمني مواجهة المشكلة على حقيقتها، أنا أعذر هذا الكاتب لقد كنت مثله من قبل، كنت أفكر على النحو الذي يفكر هو عليه الآن، عندما فكرت في الكتابة عن هذا الموضوع لأول مرة، وكانت المشكلة عندي ــ كما هي عنده اليوم ــ هي مشكلة " تعريف الحضارة" » [4]

وهذا راجع حسب سيد قطب أنه لم يكن قد تخلص بعد من ضغط الرواسب الثقافية في تكوينه العقلي والنفسي، وهي رواسب آتية من مصادر أجنبية غريبة عن حسّه الإسلامي، وعلى الرغم

(1) شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، ط1، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، 1995، ص 168.

(2) سيد قطب، معالم في الطريق، ص 106.

(3) مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الأسيوية، ص 252.

(4) سيد قطب، معالم في الطريق، ص 106، 107.

من اتجاهه الإسلامي الواضح في ذلك الحين، إلا أن هذه الرواسب كانت تغبش تصوره وتطمسه. كان تصور الحضارة ــ كما هو في الفكر الأوروبي ــ يخايل له ويغبش تصوره، ويحرمه الرؤية الصحيحة الواضحة، ثم يرى أن الصورة قد انجلت عنده، فالمجتمع المسلم هو المجتمع المتحضر، وكلمة "المتحضر" إذن لغو لا يضيف شيئا جديدا، فالاختلاف إذن هو على تعريف الحضارة. [1]

ولهذا فمالك بن نبي يعرف الحضارة بأنها: « مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذلك من أطوار نموه». [2]

وحسب تعريف ابن نبي للحضارة يتضح أنه يرى أن الإسلام ليس هو الحضارة، بل الإسلام وحي نزل من السماء، بينما الحضارة لا تنزل من السماء وإنما يصنعها البشر عندما يحسنون توظيف ملكاتهم في التعامل مع الزمان والتراب، فالإسلام لا يصنع الحضارة بذاته، وإنما بالبشر عندما يفهمونه على حقيقته ويتفاعلون معه، ويعملون على خلطه بالتراب والزمان والمكان فيصنعون من ذلك حضارة، وبالتالي حسب رأي مالك بن نبي قد ينجح المسلم في هذا التفاعل فيصنع الحضارة، وقد يفشل وهو المسلم وينجح غيره أي غير المسلم فينتج حضارة.

أما سيد قطب فالحضارة عنده حين تكون الحاكمية العليا في المجتمع لله وحده ــ متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية ــ تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررا كاملا وحقيقيا من العبودية للبشر، وتكون هذه هي " الحضارة الإنسانية".[3] إذن فالمجتمع الإسلامي حسب رأي سيد قطب هو وحده المجتمع المتحضر، والمجتمعات الجاهلية ــ بكل صورها المتعددة ــ مجتمعات متخلفة.[4]

وكأني بسيد قطب من خلال هذا التعريف للحضارة يريد أن يجيب على سؤال النهضة: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وكان هذا السؤال بمثابة عنوان لأحد كتب أمير البيان " شكيب أرسلان" حيث يرى أن الجواب واضح لأن السؤال من أصله خاطئ، فالمسلمين تأخروا وتخلفوا لأنهم تركوا الإسلام، ولهذا ينبغي دعوتهم إليه من جديد، أما غيرهم فلم يتقدموا، بل هم في جاهلية لأن الإسلام هو الحضارة.

(1) سيد قطب، معالم في الطريق، ص107.

(2) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص43.

(3) سيد قطب، معالم في الطريق، ص 107، 108.

(4) المصدر نفسه، ص 106.

## استنتاج:

هذه هي معوقات المشروع النهضوي عند مالك بن نبي وسيد قطب، وكلاهما قد ركز في كتاباته على كشف هذه المعوقات، سواء كانت معوقات داخلية أو خارجية، والوصول إلى أسباب انحطاط الأمة وتدهورها، وذلك للاستفادة منها في إبراز مقومات النهوض، وصياغة مشروع حضاري ينهض بالأمة ويقودها نحو التقدم والتطور، لكن ما هي مقومات هذا المشروع سواء عند مالك بن نبي أو سيد قطب ؟ وهل هذه المقومات كفيلة بإحداث نهضة عربية ؟

# الفصل الثالث

# مقومات المشروع النهضوي عند مالك بن نبي وسيد قطب

## المبحث الأول: مقومات المشروع النهضوي عند مالك بن نبي

### تمهيد:

لا يمكن أن نتصور وجود بناء أو تركيب حضارة ما خارج المكان والزمان، فكل حضارة بالضرورة إلا ولها مكان وزمان معين، ولولا الإنسان لما كان لها أي وجود في المكان ولا الزمان. لذا فالحضارة عند مالك بن نبي هي إنسان وتراب ووقت وهي العناصر الأساسية لبنائها، لكن هذه العناصر غير كافية، وإلا لظهرت الحضارة تلقائيا أينما كانت هذه العناصر الثلاثة مجتمعة، فوجود الحضارة مرهون كما يسميه مالك بوجود عارض استثنائي وهو الفكرة الدينية، وليس غيرها كعارض التحدي كما يقول توينبي أو التعارض بين قضية ونقيضها كما يرى هيغل. [1]

ووجود الفكرة الدينية هو الميلاد الأول للحضارة، وبداية حركتها في الأنفس هو ميلادها الثاني:« إن الحضارة تولد مرتين أما الأولى: فميلاد الفكرة الدينية، وأما الثانية: فهي تسجيل هذه الفكرة في الأنفس، أي دخولها في أحداث التاريخ».[2]

وإن صناعة التاريخ وبناء الحضارة يخضع لتأثير ثلاثة عوامل رئيسية هي: عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء، إلا أن هذه العوالم الثلاثة لا تعمل متفرقة، بل مشتركة ومعبرة عن نماذج إيديولوجية من (عالم الأفكار)، يتم تنفيذها بوسائل من (عالم الأشياء)، لغاية يحددها (عالم الأشخاص). [3]

والحضارة لا تبنى إلا على أساس غنى المجتمع بما يملك من أفكار، وليس بما يملك من أشياء:«لا يقاس غنى المجتمع بما يملك من أشياء بل بمقدار ما فيه من أفكار».[4]

لأن أي مجتمع إذا ما دمر عالم أشيائه، يسهل إعادة بنائه، لكن إذا ما دمر عالم أفكاره، فإنه يكون قد أنقذ كل شيء، إذ أنه يستطيع أن يعيد بناء(عالم الأشياء)، ويستدل مالك بن نبي على ذلك بألمانيا وروسيا بعد الحرب العالمية الثانية، وكيف دمرت الحرب (عالم الأشياء) فيهما، ولكنهما أعادا بناء كل شيء بفضل(عالم الأفكار). [5]

---

(1) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع، ص 54.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 61.

(3) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 27.

(4) المصدر نفسه ، ص 37.

(5) المصدر نفسه، ص 37.

## المطلب الأول: عناصر الحضارة

للحضارة حسب مالك بن نبي ثلاثة عناصر أساسية تتركب منها، ولا يمكن الاستغناء عن أحد دون الآخر، فالحضارة عند مالك هي: إنسان + تراب + وقت.

**1 ـ الإنسان:** هو أهم هذه العناصر على الإطلاق، باعتباره هو الذي ينتج الحضارة بالتغيير والحركة، ولا يغير الإنسان التاريخ إلا إذا غيّر نفسه:« غير نفسك تغير التاريخ».[1]

والإنسان الذي يقصده مالك بن نبي ليس هو الإنسان الفرد المكوِّن للنوع البشري، بل هو الإنسان الاجتماعي وجهده الجماعي المنتج للحضارة. فالحضارة ليست منتوج فرد بل منتوج جماعي:« فالشخص بذاته ليس مجرد فرد يكوِّن النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج حضارة، وهذا الكائن هو في ذاته نتاج الحضارة، إذ يدين لها بكل ما يملك من أفكار وأشياء».[2]

وأن أول خطوة في طريق التغيير الاجتماعي، هو العمل الذي يغير الفرد من كونه مجرد فرد Individu إلى أن يصبح شخصا personne، وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع. [3]

ويرى مالك بن نبي أن الإنسان يؤثر في المجتمع بثلاث مؤثرات رئيسية هي الفكر والعمل والمال، وبالتالي يجب أن نبحث في توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال، والتوجيه عنده هو:« قوة في الأساس وتوافق في السير ووحدة في الهدف، فكم من طاقات وقوى لم تستخدم لأننا لا نعرف كيف نكتلها، وكم من طاقات وقوى ضاعت فلم تحقق هدفها، حين زحمتها قوى أخرى، فالتوجيه هو تجنب هذا الإسراف في الجهد وفي الوقت، فهناك ملايين السواعد العاملة والعقول المفكرة في البلاد الإسلامية، صالحة لأن تستخدم في كل وقت، والمهم هو أن ندير هذا الجهاز الهائل في أحسن ظروفه الزمنية ».[4]

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 35.

(2) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 29.

(3) المصدر نفسه، ص 31.

(4) مالك بن نبي، شروط النهضة ، ص 84.

فبالنسبة لتوجيه الثقافة، قد عرّف بن نبي الثقافة بأنها:« مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه».[1]

وهي بهذا المحيط الذي يشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيته، والمحيط الذي يعكس حضارة معينة، وبالتالي تصبح الثقافة عنده نظرية في السلوك أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة.

وفي مجال توجيه الثقافة يؤكد مالك بن نبي على العناصر الجوهرية اللازمة للثقافة وهي: عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية، وعنصر الجمال لتكوين الذوق العام، والمنطق العملي لتحديد أشكال النشاط العام، وأخيرا التقنية أو الصناعة حسب تعبير ابن خلدون.

فالأخلاق تعني قوة التماسك اللازمة للأفراد، هذه القوة التي استطاعت بناء المجتمع الإسلامي الأول، والأخلاق مهمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض، ويشير القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى:﴿ **وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ، لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ، إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾[الأنفال:63]، حتى إن كلمة دين عندهم "Religion" تعني في أصلها اللاتيني الربط والجمع.[2]

أما الجمال حسب مالك بن نبي فله أهمية اجتماعية، وهذا إذا ما اعتبرناه المنبع الذي تصدر منه الأفكار، وتصدر عنه بواسطة تلك الأفكار أعمال الفرد في المجتمع، فلا يمكن على الإطلاق لصورة قبيحة أن توحي بالخيال الجميل، والمجتمع الذي ينطوي على صور قبيحة، لا بد أن يظهر أثر هذه الصور في أفكاره وأعماله.[3]

وبالنسبة للمنطق العملي حسب مالك بن نبي يعني كيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه، فنحن أحوج إلى هذا المنطق في حياتنا، لأن العقل المجرد متوفر في بلادنا، بينما العقل التطبيقي يكاد يكون معدوما.[4] لهذا فما ينقص الإنسان المسلم ليس منطق الفكرة أو العقل المجرد، ولكن ينقصه منطق العمل والحركة.

---

(1) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 74.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 94.

(3) المصدر نفسه، ص 98.

(4) المصدر نفسه، ص 102.

وأخيرا التقنية أو الصناعة حسب تعبير ابن خلدون، يعرف هذا الأخير الصناعة : « اعلم أن الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري، و بكونه عملياً هو جسماني محسوس، و الأحوال الجسمانية المحسوسة، نقلها بالمباشرة أوعب لها و أكمل، لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل و تكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة، و نقل المعاينة أوعب و أتم من نقل الخبر و العلم، فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر، وعلى قدر جودة التعليم و ملكة المعلم، يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته ».[1]

وهي بالنسبة لابن نبي بمثابة وسيلة للفرد تكسبه عيشه، وتساهم في بناء مجده، وبالنسبة للمجتمع فهي وسيلة للمحافظة على كيانه واستمرار نموه، ويؤكد مالك بن نبي على ضرورة إنشاء مجلس للتوجيه الفني، ليحل المشكلة الخطيرة للتربية المهنية نظريا وعمليا تبعا لحاجات البلاد. [2]

أما بالنسبة لتوجيه العمل فيعني عند مالك بن نبي سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد: « فإعطاء ثلاثة حروف من الأبجدية عمل، وتقبل هذه الحروف عمل، وإزالة أذى عن الطريق عمل، وإسداء نصح عن النظافة أو الجمال عمل، وغرس شجرة عمل، واستغلال أوقات فراغنا في مساعدة الآخرين عمل». [3]

فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئته الجديدة، كما يرى ابن نبي أنه يجب أن يكون التوجيه المنهجي للعمل شرطا عاما أولا، ثم وسيلة خاصة لكسب الحياة بعد ذلك، لأن هذا التوجيه حين يتحد مع توجيه الثقافة وتوجيه رأس المال يفتح مجالات جديدة للعمل. [4]

ولهذا يؤكد مالك بن نبي على أن العمل هو وحده الذي يخط مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي:« فعندما كان المسلمون الأول يشيدون مسجدهم الأول بالمدينة، كان هذا أول ساحة للعمل صنعت فيه الحضارة الإسلامية ».[5]

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، (دون طبعة)، دار الفكر، بيروت، 2007، ص 404.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 104.

(3) المصدر نفسه، ص 115.

(4) المصدر نفسه، ص 115.

(5) المصدر نفسه ، ص 114.

أما بالنسبة لتوجيه المال، يفرق مالك بن نبي بين مصطلحي الثروة ورأس المال، فالأول يستخدمه الفرد في ميدانه الخاص مثل عقاره أو قطيعه أو ورشته، ويسعى لسد حاجياته فقط، بينما الثاني ينمو ويتحرك في محيط أكبر من محيط الفرد:« فالثروة لا تسعى لغايتها كقوة مالية مستقلة، بينما رأس المال ينفصل عن صاحبه، ويتسع مجاله ليخلق حركة ونشاطا، ويوظف الأيدي أينما حل وحيثما ارتحل».[1]

فالثروة مال ساكن ورأس المال مال متحرك، والمطلوب من المسلمين توجيه المال وترشيده: « فالقضية ليست في تكديس الثروة، ولكن في تحريك المال وتنشيطه، بتوجيه أموال الأمة البسيطة، إلى رأس مال متحرك ينشط الفكر والعمل والحياة في البلاد».[2]

وقد نتج عن عدم توجيه المال أن:« زاد أغنياء المسلمين على فقرائهم في العطل، على الرغم مما يملكون من ثروات، وكثير من أولئك الأغنياء لا يهتمون برعاية طفل مسلم لتربيته تربية عملية أو فنية».[3]

ومع هذه الدعوة إلى توجيه رأس المال، إلاّ أن مالك يحذر الدول من اختيار أسلوب التنمية الرأسمالي: « لأنها تكون كما لو قررت مبدئيا أن تضع عملها من أجل النهوض الاقتصادي تحت رحمة الآخرين، في سجن المؤسسات المالية العالمية».[4] ويؤكد مالك بن نبي إلى أننا بحاجة إلى تكوين مجلس لتوجيه الثروة، وتوظيفها لتتحول إلى رأس مال.[5]

**2 ــ التراب:** إن التراب هنا لا نقصد به التراب المنظور له من حيث خصائصه وطبيعته، ولكننا نعني بالتراب هنا نظرتنا له من حيث القيمة الاجتماعية، وقيمته الاجتماعية مستمدة من قيمة مالكيه وقيمة أمته وحضارتها. [6]

إن تشكيل وبناء الحضارة، يجعل من التراب الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط:« مجالا مجهزا مكيفا تكييفا فنيا يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة، تبعا لظروف عملية الإنتاج ».[7]

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 119.

(2) المصدر نفسه ، ص 121.

(3) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 90.

(4) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ط4، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 70.

(5) مالك بن نبي، شروط النهضة ، ص 122.

(6) المصدر نفسه، ص 139.

(7) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 32.

فالتراب بالنسبة لمالكه هو مورد وثروة حضارية، وكيفية استغلاله هو العامل الحاسم في بناء الحضارة، إذن قيمة التراب عند ابن نبي هي جزء لا يتجزأ من قيمة مالكه، فإن كان مالكه متحضرا، كانت أرضه منتجة وقيمته ثمينة، وإن كان مالكه عاجزا، كانت أرضه فقرا لا قيمة لها، فالأرض التي لا تنتج، تتحول من أرض خصبة إلى فلاة، ثم في مرحلة لاحقة تتحول إلى صحراء، تؤدي حتما إلى تحول اقتصادي، فمن حياة زراعية تتحول إلى حياة رعي، ومن رعي إلى لا شيء. [1]

ومن الواضح أن مالك بن نبي يقصد بالتراب الطبيعة أو يشير به إلى المصادر الطبيعة، ومن وجهة النظر الإسلامية، قد يترجم التعبير إلى الأرض أو الكرة الأرضية أو الكون الذي خلقه الله للبشرية لاكتشافه واستخدامه وتطويره.[2]

ويستدل ابن نبي على أهمية استغلال الأرض والتراب، بما كان يحدث في بلده الجزائر من عملية التصحر، التي كانت تزحف من الجنوب إلى الشمال، ويرى في ذلك ليس مشكلة فقط، بل مأساة دامية: « إذ تموت الأرض الخضراء عن أهلها، وتتركهم يتامى بين يدي الصحراء المقفرة».[3]

كما يستدل على ما حدث بمدينته تبسة التي نشأ بها، والتي كانت مدينة كبيرة يبلغ عدد سكانها مائة وثمانين ألف ساكن، فانخفض العدد إلى أربعين ألف ساكن في مدة عشر سنوات فقط، وكذا بالنسبة للماشية، التي كانت مورد الإقليم الوحيد، نجدها اليوم على وجه الانقراض.[4]

ويضرب ابن نبي مثالا على ما قام به الفرنسيون في جنوب غرب بلادهم، التي كانت الرمال تهدد مصالح أهلها وصحتهم، فهب سكانها لغرس الأشجار خلال مدة عشرين سنة، فسدوا الطريق على الرمال ما بين مدينتي بوردو و بياريتز، فتحولت المنطقة إلى أول منتج في العالم لزيت التريبنتين، وملجأ صحيا للمرضى من جميع أنحاء العالم، وليس فرنسا وحدها حققت ذلك، بل كذلك روسيا وما قامت به في هذا الميدان، وهولندا هي الأخرى يعتبر أكثر من ثلث أراضيها مصنوعا بأيدي أهلها.[5]

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 141.

(2) Fawzia Bariun, **Malik bennabi(His Life and Theory of Civilization)** , Kuala Lumpur, Muslim Youth Movement of Malysia, 1993, p 162.

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 140.

(4) المصدر نفسه، ص 142.

(5) المصدر نفسه، ص 143، 144.

ويعتقد مالك بن نبي أن الشعب الذي ينتصر على نفسه وعلى أهوال الطبيعة، ويخضع التـــراب له، تمهيدا لبناء حضارته، لم يعد شعبا يخاف نوائب الزمن.[1]

**3 ــ الوقت:** إن الزمن عند مالك بن نبي هو الذي يتم تكييفه اجتماعيا، وإدماجه ضمن العمليات الصناعية والاقتصادية والثقافية، باعتباره ركيزة تقوم عليها سائر اطرادات هذه العمليات.[2]

والوقت عند ابن نبي ثروة ثمينة قد تكون مستغلة وقد تكون معطلة، وهذه الثـــروة بالنســـبة للعالم الإسلامي هي معطلة:« فنحن في العالم الإسلامي نعرف شيئا يسمى الوقت، ولكنه الوقت الذي ينتهي إلى عدم، لأننا لا ندرك معناه، ولا ندرك قيمة أجزائه من ساعة ودقيقـــة وثانيـــة، ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن الذي يتصل اتصالا وثيقا بالتاريخ ».[3]

إن تأخرنا الحضاري يجعلنا نحتاج إلى مزيد من الوقت لنستدرك به ما فاتنـــا، وكلمـــا تـــم استغلال الوقت، كلما كان ثمينا، وكلما أهملناه كان تافها رخيصا، وأصبحنا في حاجة إلى مزيد من الوقت لنعوض تأخرنا. وعلينا كما يقول ابن نبي أن نعلم المسلم علم الـــزمن وهـــو كيفيـــة استغلال الوقت كطاقة حيوية وأساسية، وإذا استغل الوقت:« فسترتفع كمية حصـــادنا العقلـــي واليدوي والروحي وهذه هي الحضارة».[4]

ويستشهد مالك بن نبي على أهمية الوقت في بناء الحضارة بألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية والتي فرضت على شعبها نساء وأطفالا ورجالا الزيادة في العمل بمعدل ساعتين إضافيتين لكل فرد يوميا، كان ذلك بعد خروجها من الحرب العالمية الثانية منهزمة ومدمرة، ولم تكن تملك من وسائل البناء والتعمير شيئا غير عناصر الحضارة الثلاثة: الإنسان والتراب والزمن.[5]

ويؤكد ابن نبي على أن قيمة الوقت أغلى من قيمة المال، فالإنسان إذا ما ضيع ماله يمكـــن أن يسترجعه، لكن الوقت يستحيل استرجاعه إذا مضى:« إن العملة الذهبية يمكن أن تضـــيع، وأن يجدها المرء بعد ضياعها، ولكن لا تستطيع أي قوة في العالم أن تحطم دقيقة، ولا أن تستعيدها إذا مضت».[6]

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 144.

(2) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص 56.

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 146.

(4) المصدر نفسه، ص 147.

(5) المصدر نفسه، ص 148.

(6) المصدر نفسه ، ص 146.

ولهذا يرى ابن نبي أن للحضارة ثلاثة عناصر أساسية تتركب منها: الإنسان والتراب والوقت، والبناء الحضاري يعتمد على هذه العناصر الثلاثة، وهي عناصر ثابتة غير متغيرة، وكل عنصر يجب أن تتوفر له شروط وخصائص معينة لأداء مهمته. ولكي تتوحد هذه العناصر الثلاثة المتناثرة، يؤكد ابن نبي على دور الفكرة الدينية، حيث يعتبرها العنصر المازج والمركب لعناصر الحضارة الثلاثة، فالفكرة الدينية هي:« التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ ».[1]

والحضارة لا تنبعث إلا بعقيدة دينية سواء كانت عقيدة سماوية كالإسلام والمسيحية، أو غير سماوية كالبوذية والبراهمية.[2]

إن الفكرة الدينية دائما هي التي تقوم بالتركيب الاجتماعي في شكل قيم أخلاقية، وعادات وتقاليد وقواعد إدارية ومبادئ تشريعية.[3]

وينظر مالك بن نبي إلى العلاقة الروحية بين الله والإنسان، بأنها التي تلد العلاقة الاجتماعية بين الإنسان وأخيه الإنسان، وكلما كانت العلاقة الدينية قوية،كلما قلّت درجة الفراغ الاجتماعي، وهنا يستشهد مالك بقوله تعالى:﴿ **لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ، إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾[الأنفال:63]، وقوله ﷺ :«**المُؤْمِنُ لِلمُؤْمِنِ كالبُنيَانِ يَشُدُّ بَعضُهُ بَعضًا**».[4]

وإدراكا لأهمية الدين، يستشهد مالك بن نبي بميثاق طرابلس الذي وضعته الجزائر فور استقلالها، والذي سجلت فيه أن الإسلام من بين مبادئها الأساسية في ذلك:« علما منها بأنها تستطيع أن تستمد منه الشرارة الضرورية لتركيبة الإنسان والتراب والزمن».[5]

---

(1) مالك بن نبي ، شروط النهضة، ص 50.

(2) المصدر نفسه، ص 56.

(3) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 65.

(4) المصدر نفسه، ص 56،57،58.

(5) مالك بن نبي، القضايا الكبرى ، ص 62.

## المطلب الثاني: الدورة الحضارية

يؤمن مالك بن نبي بنظرية الدورة الحضارية، ويرى أن ابن خلدون هو أول من استنبط فكرة الدورة في نظريته عن الأجيال الثلاثة.(1) والحضارة عند ابن نبي تنتقل من مكان لآخر، ومن شعب لآخر، فإذا أنهت دورتها الحضارية في مكان ما انتقلت إلى مكان آخر، لتبدأ دورتها الحضارية فيه من جديد طبقا لتركيب عضوي تاريخي جديد.(2)

ويرى أن الحضارة:« تسير كما تسير الشمس، فكأنها تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب، ثم متحولة إلى أفق شعب آخر».(3)

وكل دورة حضارية عند ابن نبي تختلف عن سابقتها ولاحقتها، فهي محددة بشروط نفسية زمنية خاصة بمجتمع معين، وهي تهاجر وتنتقل بقيمها إلى بقعة أخرى، وهكذا تستمر في هجرة متواصلة لا نهاية لها، لتتركب من جديد من الإنسان والتراب والوقت. (4)

وتتمثل أطوار الدورة الحضارية في:

ــ **الطور الأول:** يشكل هذا الطور المرحلة الأولى من بداية المرحلة التاريخية للدورة الحضارية، وهو ما يطلق عليه ابن نبي مرحلة الروح، وهي تمثل خطا تصاعديا، إنها بداية مرحلة الفكرة الدينية التي يجد الإنسان الفطري بكل غرائزه كما وهبته إياها الطبيعة، فتتولى تنظيمها وترويضها وليس القضاء عليها، وفي هذه المرحلة يتحرر الفرد من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع لمقتضيات الروح التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه، وهنا يمارس الإنسان حياته الجديدة حسب قانون الروح.(5)

وهذه المرحلة قد كانت دينية بحتة تسودها الروح، وابتدأت منذ لحظة نزول كلمة "أقرأ" في غار حراء على محمد ﷺ إلى غاية موقعة "صفين" بين علي ومعاوية عام 38 م.(6)

---

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ص 31.

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة ، ص 55.

(4) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 27.

(5) مالك بن نبي، شروط النهضة ، ص 75.

(6) المصدر نفسه، ص 58.

ـ **الطور الثاني:** يمثل هذا الطور المرحلة الثانية من الدورة الحضارية، وفيه تستبدل سلطة الروح بسلطة العقل، وتفقد الروح تدريجيا سيطرتها، ويتقدمها العقل للقيادة والسيطرة على جميع الخصائص والملكات.[1]

وهنا تبدأ الحضارة الإسلامية بالتوسع والانتشار فوق الأرض، وكذلك بظهور العلماء أمثال الفارابي، وابن سينا، وابن رشد إلى غاية ابن خلدون، وعرفت هذه المرحلة خروج الحضارة الإسلامية:« من عمق النفوس كقوة دافعة إلى سطح الأرض، تنتشر أفقيا من شاطئ الأطلنطي إلى حدود الصين». ومرحلة العقل هذه في نظر ابن نبي تمثل خطا أفقيا مستقرا يأتي مباشرة بعد الخط الصاعد الذي كانت تمثله مرحلة الروح، هذه الأخيرة تصبح في هذا الطور لا تسيطر على الغرائز تدريجيا، وهو ما يؤدي إلى انخفاض في مستوى أخلاق المجتمع، ونقصا في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية. [2]

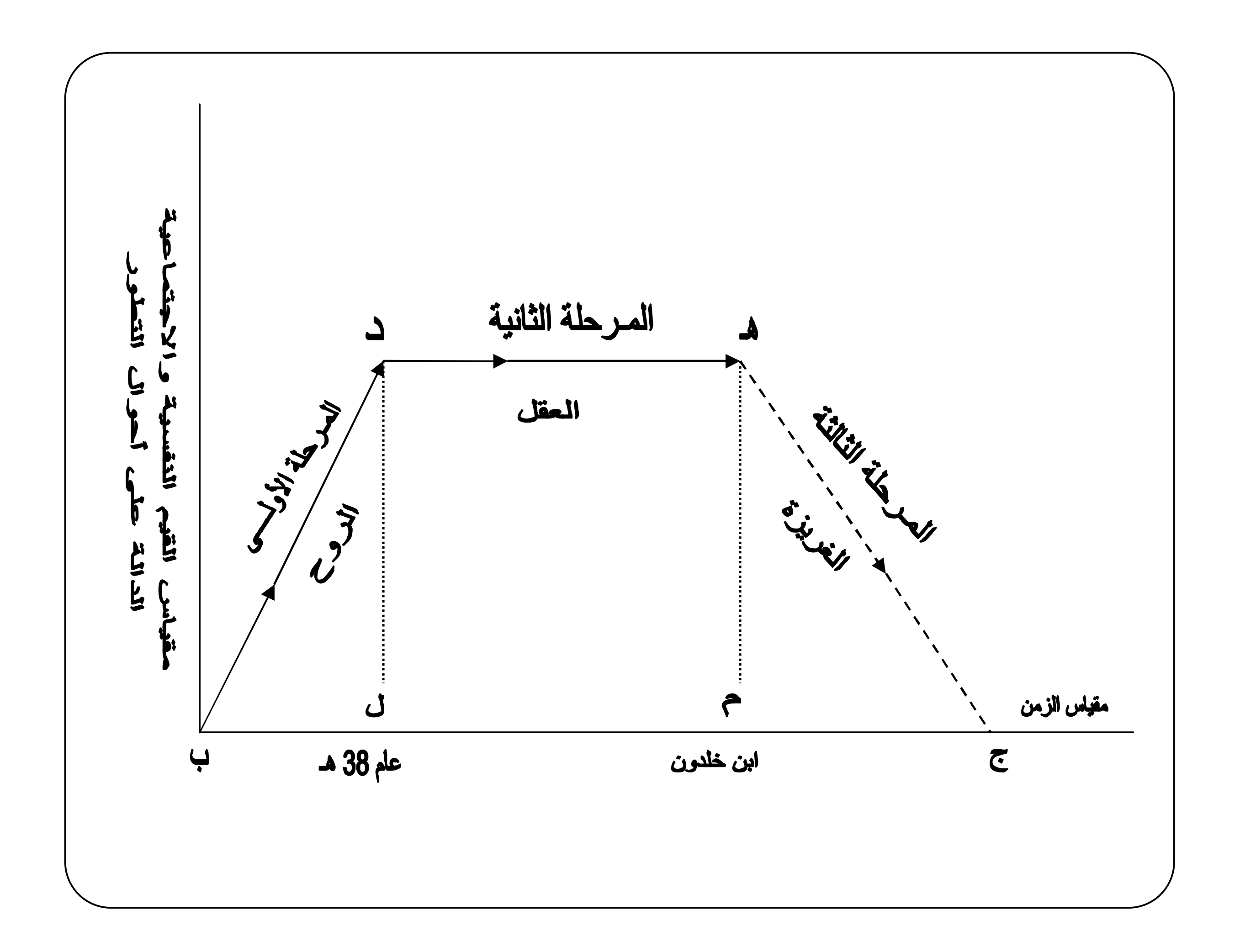
ـ **الطور الثالث:** إن هذا الطور يمثل مرحلة الانحطاط وسيطرة الغريزة واختفاء العقل، ولم تعد عناصر الإنسان والتراب والوقت عوامل حضارة وتصبح:« عناصر خامدة ليس لها فيما بينها صلة مبدعة».[3] وفي هذه المرحلة تسود الفردية، وتتفسخ شبكة العلاقات الاجتماعية نهائيا نتيجة تحرر الغرائز، وبالتالي فإنها تمثل مرحلة الانحطاط، الذي هيأ في المجتمع الإسلامي ظروف القابلية للاستعمار والاستعمار.[4]

وهذا الطور الثالث بالنسبة للحضارة الإسلامية يمثل فترة ما بعد ابن خلدون، والذي يتميز بالانحطاط والتخلف بسبب تراجع تأثيرات الروح والعقل:« وفي الحالة التي تنكمش فيها تأثيرات الروح والعقل، تنطلق غرائز الدنيا من عقالها، لكي تعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائية». ومن ثمة تعد هذه المرحلة هي الخاتمة لكل حضارة لخلوها من الروح والعقل، إنها قاعدة عامة لا تشذ عنها أي حضارة. [5]

وفي هذه المرحلة تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية، ويسود المجتمع الانحلال، ويبدأ في الدخول في ليل التاريخ، وهنا تنتهي دورة الحضارة.[6]

(1) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع، ص 40.
(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 58،59،77.
(3) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 31.
(4) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع، ص 78.
(5) مالك بن نبي، شروط النهضة ، ص 59.
(6) المصدر نفسه ، ص 77.

إذن مالك بن نبي يرى أن أي حضارة تقع بين حدين اثنين: الميلاد والأفول، والمنحنى البياني يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد، ليصل إلى النقطة الثانية في خط نازل، وبين الطورين يوجد طور وسيط هو: الأوج، وهو طور انتشار الحضارة وتوسعها. (1)




(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 73،74.

## المطلب الثالث: مقومات النهضة

من خلال تطرقنا لعناصر الحضارة عند مالك بن نبي، والتي تتمثل في: الإنسان والتراب والزمن، ولنظريته في الدورة الحضارية، يمكن أن نستنبط أهم هذه المقومات:

**1 ـ بناء شبكة العلاقات الاجتماعية:**

يرى مالك بن نبي أن أول عمل ينبغي أن يؤديه المجتمع عند ولادته،هو بناء شبكة العلاقات الاجتماعية:« شبكة العلاقات هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده».[1]

ويضرب لنا مثالا بميلاد المجتمع الإسلامي في المدينة، حيث آخى النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، وعلى العكس من ذلك، عند أفول المجتمع تتمزق شبكة علاقاته الاجتماعية، وهذا ما كانت عليه حالة المجتمع الإسلامي الذي غزاه الاستعمار، وهنا يستشهد ابن نبي بالحديث الشريف:« **يُوشِكُ الأُمَمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيكُمْ كَمَا تَدَاعَى الأَكَلَةُ إِلَى قَصْعَتِهَا. فقال قائل**: **ومِن قلَّةٍ نحن يومئذٍ؟ قال**: **بَلْ أَنتُمْ يومَئذٍ كَثِيرٌ، وَلَكِنَّكُمْ غُثَاءٌ كَغُثَاءِ السَّيْلِ، وَلَيَنْزِعَنَّ اللهُ مِنْ صُدُورِ عَدُوِّكُمْ المَهَابَةَ مِنكُمْ، وَلَيَقذِفَنَّ اللهُ فِي قُلُوبِكُمُ الوَهَنَ. فقال قائل**: **يا رسول الله! وما الوَهَن؟ قال**: **حُبُّ الدُّنيَا وَكَرَاهِيَةُ المَوتِ** »[أخرجه أبو داود وأحمد]، وهذا الحديث هو استحضار صورة العالم الإسلامي، بعد أن تتمزق شبكة علاقاته الاجتماعية، وبالتالي لا يصبح مجتمعا، بل مجرد تجمعات متفرقة لا هدف لها. [2]

ويؤكد مالك بن نبي على أن فاعلية الأفكار، لابد أن تخضع لشبكة العلاقات الاجتماعية: « ففاعلية الأفكار تخضع إذن لشبكة العلاقات، أي أننا لا يمكن أن نتصور عملا متجانسا من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية، وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل فعالا مؤثرا».[3]

وعليه فإن ابن نبي يرى أن ثروة أي مجتمع يتوقف تقديرها على كمية أفكاره من جهة، ومدى ارتباطها بشبكة علاقاته من جهة أخرى، فالأفكار لوحدها لا تكون فعالة عند تفكك العلاقات الاجتماعية.

---

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ص 29.

(3) المصدر نفسه، ص 38.

ويستشهد على ذلك بحالة المجتمع الإسلامي في الشرق في نهاية العصر العباسي، وفي المغرب في نهاية عصر الموحدين، فبالرغم من أن المجتمعين كانا متخمين بالأشخاص والأفكار والأشياء، إلا أنهما انهزما أمام المغول والإسبان،وهذا راجع لتمزق شبكة العلاقات الاجتماعية.[1]

والمجتمع في حالة انحطاطه هو مجتمع مريض، تضخمت ذوات أفراده حيث يصبح العمل الجماعي المشترك مستحيلا، وهنا يختفي الشخص ويسترد الفرد استقلاله داخل المجتمع: « فالعلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم، فيصبح العمل الجماعي المشترك صعبا أو مستحيلا، إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين».[2]

ولهذا فتورُّم الذات وتضخمها، هو إشارة لتمزق وتحلل العلاقات الاجتماعية، ويتساءل ابن نبي ماذا كان يمكن أن يحدث في مجتمع مريض لو أن خليفة من طراز عمر بن الخطاب ﷺ أراد أن يعزل رجلا كخالد بن الوليد ﷺ من قيادة جيش الشام، لقد كان فعل الخليفة دون عقدة، وتقبله خالد دون عقدة أيضا، لأن علاقتهما كانت علاقة سوية منزهة، ولو حدثت هذه الحادثة في المجتمع الإسلامي بعد قرنين أو ثلاثة قرون، لكانت كفيلة بزلزلة العالم الإسلامي. [3]

ويشير مالك بن نبي إلى أن الحرية المطلقة من شأنها أن تخلق الفوضى في النظام العام للمجتمع:« ذلك أن حرية "القرد" يمكنها أن تكون كلية دون أن تضر بمصلحة النوع "القردي"، ولكن حرية "الإنسان" لا يمكنها أن تكون مطلقة، إلا مقابل فوضى غير متلائمة مع جميع ضرورات التنظيم الاجتماعي، والنظام العام».[4]

ولهذا فهو ينبه على أن تماسك النظام العام للمجتمع يتطلب الحد من حريات الأفراد، والحد من هذه الحرية داخل المجتمع، لا يعني أن هذا الأخير يمارس القمع والاستبداد بقدر ما يريد أن يكرس العمل الجماعي المشترك، علما:« أن الحياة الاجتماعية ضرورة بالنسبة لكيان الفرد، فهو يلقي نفسه إلى التهلكة إذا ما انفصل عنها، والإنسان شأنه في هذا شأن النحلة، إنه لا يستطيع أن ينعزل عن المجتمع ويحاول العيش بجهده الخاص، فمصيره من غير شك إلى الموت».[5]

---

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 42.

(2) المصدر نفسه، ص 43.

(3) المصدر نفسه، ص 44.

(4) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص 109.

(5) مالك بن نبي، تأملات، ص 157.

ويؤكد ابن نبي على أن الفرد ضعيف بمفرده قوي بجماعته:« فالفرد يحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابعتين منه، بل ولا تستطيعان ذلك، وإنما تنبعان من المجتمع الذي هو جزء منه، وإذا ما ركن لقدرته وحدها وإرادته وحدها، فإن هذا الفرد المنعزل والمنقطع عن كل اتصال بجماعته يصبح مجرد قشة ضعيفة».(1)

**2 ـ إعادة تفعيل الدور الاجتماعي للدين:**

يرى ابن نبي أن للدين دورا كبيرا في بناء الإنسان، حتى يقوم بدوره في بناء الحضارة، وأكد ذلك في قوله:« وهكذا يظهر لنا من وجهة نظر علم النفس، أن العنصر الديني يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف (أنا) الفرد، ثم توجيه هذه الطاقة تبعا لمقتضيات النشاط الخاص بهذه (الأنا) داخل المجتمع تبعا للنشاط المشترك الذي يؤديه المجتمع في التاريخ ».(2)

فالدين يعطي قوة للإنسان فوق قوته، فيتغلب على المصاعب ويتحول إيمانه إلى عاطفة قوية جارفة:« والروح وحده هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، وحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت، لأن من يفقد القدرة على الصعود، لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض».(3)

وهذه الروح التي تحررت من قيود الغرائز، بعدما تمت سيطرة العقيدة عليها، هي التي ظهرت عند الصحابي بلال بن رباح ﷺ وجعلته يصبر ويتحدى قريشا وهو يردد "أحد أحد"، كما أنها هي نفسها تتحدث بصوت تلك "المرأة الزانية" التي أقبلت إلى الرسول ﷺ لتعلن عن خطيئتها وتطلب إقامة حد الزنا عليها. (4)

ولهذا يؤكد مالك بن نبي أن للدين أهمية كبرى في تطور المجتمعات وذلك من خلال بناء الإنسان:« فالعنصر الديني عامة يتدخل مباشرة في الشخصية التي تكون (الأنا) الواعية في الفرد، وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه (الأنا)، ولما كانت هذه الطاقة الحيوية المنظمة تتحول إلى نشاط اجتماعي لدى الفرد، وكان هذا النشاط لدى الفرد سببا في وجود النشاط المشترك للمجتمع خلال التاريخ».(5)

(1) مالك بن نبي، مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي، ص 42.
(2) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 74.
(3) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 31.
(4) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 75،76.
(5) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 72.

ويشير ابن نبي إلى أن الدين هو بمثابة الطاقة التي تجعل المجتمع يتمكن من مواصلة السير من المكان الذي طوقته فيه الأخطاء بلوغا إلى مأمنه:« فإذ أراد المجتمع الإسلامي أن يبقى على وجه الخريطة، عليه أن ينقذ نفسه بدينه، لأن الدين هو الوسيلة الوحيدة لديه ليسير إلى مأمنه، بل والمأمن بالنسبة إلى سائر المجتمعات».[1]

كما أن مالك بن نبي يؤكد على ضرورة إرجاع فعالية الدين في الحياة:« فالمسألة لا تتمثل في تلقين أو في إعادة تلقين المسلم عقيدته، ولكنها تتمثل في إعادة تلقينه استخدامها وفعاليتها في الحياة، إلا أن المصلحين قد أغفلوا وضع هذه المشكلة ».[2]

وعليه فالمشكلة ليست في أن نُعلِّم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نعيد لهذه العقيدة فاعليتها في الحياة:« إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ونملأ به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة ».[3]

ومن هذا المنظور يجب على المسلمين الشعور بالمسؤولية اتجاه مصير هذه الأمة، فلا يكون اهتمامهم هو التقرب إلى الله فقط، بل الاهتمام كذلك بأمر المسلمين:« يجب ألا ينصب الاهتمام فقط على التقرب إلى الله بالعبادة الفردية فحسب، بل العمل والاهتمام الاجتماعي بما يقربنا إلى الله أفرادا، وهذا بالأساس واجبنا أن نتقرب إليه باهتمام في إصلاح وضع المسلمين، وبما يخدم صلاح الأمة الإسلامية».[4]

ومما سبق ذكره يتضح:« أنه ليس المطلوب الدفاع عن أصالة الإسلام، بل مجرد إعادة فعاليته إليه بتحريكهم قواه الإنتاجية».[5]

### 3 ــ تحقيق الفعالية:

قضية الفاعلية عند مالك بن نبي تندرج ضمن منظومته الفكرية العامة، التي حددها في مشكلة الحضارة بأبعادها السياسة والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية، فمشكلة الحضارة عنده قضية لا تتجزأ، أو أي تجزئ لها يقود حتما إلى طرح المشكلات طرحا مخطئا ومن ثم يؤدي إلى تحديد وسائل مخطئة للعلاج. ويؤكد مالك بن نبي على أن اللافعالية ليست

(1) مالك بن نبي، مجالس دمشق، ط2، دار الفكر، دمشق، 2006، ص 61.

(2) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص 123.

(3) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 54.

(4) مالك بن نبي، مجالس دمشق، ص 139،140.

(5) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص118.

ناجمة عن ما يتعلمه المرء في المدرسة ، وإنما هي ناجمة عن البيئـــة، أي مرتبطـــة بالوســـط الاجتماعي الذي ينشأ فيه الفرد، حيث يقول:« فالفرد لا يـــدين بصـــفاته الاجتماعيـــة لتشـــكيله المدرسي، ولكن لشروط خاصة بوسطه، أما من حيث سلوكنا السلبي إزاء هذه المشكلة أو تلك، فإن جميع أسباب اللافعالية الخاصة بوسطنا هي التي تجعل منا أشخاصا فاقدين للفعالية ».[1]

ولذلك يجب أن تكون الجهود المبذولة في طلب العلم، مرتبطة بغايات عملية، فالفكرة التي لا تترجم إلى عمل، ولا تهدف إلى تحقيق آثار ونتائج عملية، تظل فكرة جوفـــاء لا معنـــى لهـــا: « فالعلم الذي لا يترجمه عمل، يظل ترفا لا مكان له، في وطن ما يزال فقيرا فـــي الوســـائل والأطر. ففي هذه المرحلة بالذات لا بد للاهتمامات أن تتركز في البلاد الإسلامية حول مفهـــوم الفعالية، وعلى الخصوص في مجال التسيير ووسائله: الأداة والدولة».[2]

ولهذا فمالك بن نبي يرفض كل الأفكار المنفصلة عن الواقع العملي، ويؤكد على أن الفكر لا بد أن يكون مرتبطا بالعمل، لأن نجاح الأفكار وصحتها مرتبط بما تحققه من نتائج وآثار عملية على أرض الواقع:« ولا بد لي هنا أن أدعو شبابنا المثقف لأن تكون كل محاولة في أذهـــانهم تهدف إلى تطبيق عملي».[3]

ويوضح ابن نبي إلى أن في تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وفي ســـكونه ســـكون المجتمع والتاريخ:« على أنني حينما أرى في حركة التاريخ حركة الإنسان وفي ركوده ركوده، فإن ذلك يضعني أمام مشكلة تتصنف تحت عنوان الفعالية فعالية الإنسان في التاريخ».[4]

وللفاعلية في فكر مالك بن نبي ميادين كثيرة تعمل فيها، وأغلبها منصـــب علـــى الإنســـان باعتباره المشكل الوحيد للحضارة من خلال عقيدته وثقافته وأفكاره، ومن هنا فسوف نتحـــدث عن هذه الأنواع الثلاثة من الفاعليات: العقيدة والثقافة والأفكار.[5]

بالنسبة لفاعلية العقيدة، أشار مالك بن نبي في أكثر من كتاب له، أن المسلم لم يتخل عـــن عقيدته، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها، وليس المهم أن نعلِّم المسلم عقيدة يملكها، بل المهـــم أن نرد إلى تلك العقيدة فاعليتها. وقد أخذ على بعض حركات الإصلاح التي ظهرت في العالم

(1) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص 77.

(2) مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه ، ط2، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 39.

(3) مالك بن نبي، تأملات، ص 52.

(4) المصدر نفسه، ص 129.

(5) وصفي عاشور أبو زيد، فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي، مجلة رؤى، العدد 20، 2003، ص 16.

الإسلامي مطلع القرن العشرين إغراقها في الحديث عن العقائد المجردة على طريقة علم الكلام القديم، ففقدت رسالتها ودورها التاريخي، وحين قارن ابن نبي بين منهج محمد عبده ومنهج محمد إقبال اكتشف الفرق بين المدرستين: مدرسة كلامية تتعامل مع المشكلة الإسلامية في الإطار الذهني المجرد، ومدرسة عملية تهدف إلى تغيير جوهر الإنسان ومحيطه الاجتماعي، ومن هنا كان اختلاف المدرستين في رؤيتهما للنهضة الإسلامية المرجوة حيث يقول:« إن المدرسة الإصلاحية بقيادة الشيخ محمد عبده صاغتها بلغة علم الكلام، بينما صاغها إقبال في مصطلحات أخرى، حين نبّه على أن المطلوب ليس العلم بالله، ولكنه في أوسع وأدق معانيه الاتصال بالله، ليس المطلوب مفهوما كلاميا، ولكنه انكشاف للحقيقة الخالدة، وبحسب تعبيره هو تجلي هذه الذات العلوية».[1]

وفي رأي ابن نبي أن المدرسة الإصلاحية ظلت تعاليمها تهدف إلى تخريج متخصصين بارعين أكثر مما تتجه إلى تكوين دعاة مخلصين. [2]

أما بالنسبة لفاعلية الثقافة، قد حدد أربع دعائم تقوم عليها الثقافة هي: الدستور الأخلاقي، الذوق الجمالي، المنطق العملي، الصناعة أو التقنية. وعلى هذا الأساس تكون الثقافة(نظرية في السلوك) أكثر من أن تكون(نظرية في المعرفة)، وفي هذا التحديد يكمن الفرق بين الثقافة والعلم، فالثقافة سلوك، أما العلم فمعرفة.[3]

وعندها تكون الثقافة ضربا من التعليم، الذي يتجاوز حدود المعرفة التقنية إلى مجال الحركة الاجتماعية في مستوياتها المختلفة، إذ ليست الثقافة:« سوى تعلم الحضارة، أعني استخدام ملكاتنا الضميرية والعقلية في عالم الأشخاص، وليس العلم سوى بعض نتائج الحضارة، أي أنه مجرد جهد تبذله عقولنا حين تستخدم في عالم الأشياء، فالأولى تحركنا وتقحمنا كلية في موضوعها، وأما الثاني فإنه يقحمنا في مجاله جزئيا، والأولى تخلق علاقات بيننا وبين النظام الإنساني، والآخر يخلق علاقات بيننا وبين نظام الأشياء».[4]

ويشير ابن نبي إلى أن كل كلمة لا تحمل نشاط معين فهي كلمة فارغة ميتة. فكلمة الثقافة، ليست سوى كلمة فارغة رنانة، إذا لم تترجم على أرض الواقع، وتعمل على تغيير الإنسان: « إن الثقافة تحتوي بصفة عامة عددا من الفصول هي: الأخلاق والجمال والمنطق العملي

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 155.
(2) المصدر نفسه، ص 156.
(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 88.
(4) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 96.

والصناعة الفنية، ولكن الأمر يقتضينا أن نتساءل كيف ينبغي أن ندركها في صــورة برنــامج تربوي يصلح لتغيير الإنسان الذي لم يتحضر بعد، في ظروف نفسية زمنية معينــة أو لإبقــاء الإنسان المتحضر في مستوى وظيفته الاجتماعية وفي مستوى أهداف الإنسانية».[1]

أما بالنسبة لفاعلية الأفكار، يرى ابن نبي أن العمل التاريخي هو بالضرورة من صــنع الأشــخاص والأفكار والأشياء جميعا، وأنه لا يمكن أن يكون أي عمل تاريخي إذا لم يحدث ارتباط بين هذه العوالم الثلاثة، وهذا من أجل عمل مشترك. [2]

ويرى أن أخطر العوالم هو عالم الأفكار، فالأمم قد تفقد عالم الأشياء، وكثيــرا مــن عــالم الأشخاص، ولكنها تستطيع بناء نفسها، طالما ظل عالم الأفكار فعالا وقويا وحيا، مثل ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث خسرت عالم الأشياء بالكامل، ولكنها استعادت بناء نفسها بســبب غناها بالأفكار.[3]

**4 ــ إعادة بناء الإنسان الجديد:**

يرى مالك بن نبي أن للحضارة ثلاثة عناصر: إنسان، تراب، وقت. إلا أن أهم هذه العناصر هو الإنسان، فهو الذي بيده مفتاح الحركة والانطلاقة الحضارية، وبداخله تبدأ الحركة والتغيير قبل أن تخرج خارج ذاته، لتطبق وتعمم في محيطه المكاني وإطاره الزماني.[4]

لكن السؤال المطروح هو كيف الوصول إلى الإنسان الجديد؟ إن الوصول لهذا النوع مــن الإنسان يتطلب الاهتمام بالعلوم الأخلاقيــة والاجتماعيــة والنفســية:« إن العلــوم الأخلاقيــة والاجتماعية والنفسية تعد اليوم أكثر ضرورة من العلوم المادية، فهذه تعد خطرا فــي مجتمــع ما زال الناس يجهلون فيه حقيقة أنفسهم، ومعرفة إنسان الحضارة وإعداده، أشق كثيرا من صنع محرك أو ترويض قرد على استخدام رباط عنق».[5]

والإنسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات الأخرى الذي يعتبر كائن حضاريا راقيا وصانعا للحضارة: « وهو لم يصنعها بعقله فحسب، أو بعقله مضافا إليه عنصر الزمن، بــل بتركيبــه العضوي وخصائصه البدنية كذلك ».[6] وأن الإنسان وليس كل إنسان قادر على استخدام بقية

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص 100.

(2) المصدر نفسه، ص 27.

(3) المصدر نفسه، ص 37.

(4) بن إبراهيم الطيب، ص 113.

(5) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 38.

(6) ألبان.ج. ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ ، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط2، دار القلم، بيروت، 1979، ص 260.

العنصرين، وحسن استغلالهما واستثمارهما وهما التراب والوقت، لذا: « يجب أولا أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى ».[1]

ويؤكد مالك بن نبي على أن الفرد المسلم ينبغي أن يضع أولوية الواجب على الحق، لأن الفرد بطبيعته يميل إلى نيل حقوقه، ويتثاقل عن القيام بواجباته: « أن نركز منطقنا الاجتماعي والسياسي والثقافي على القيام بالواجب، أكثر من تركيزنا على الرغبة في نيل الحقوق، لأن كل فرد بطبيعته تواق إلى نيل الحق، ونفور من القيام بالواجب، إذن لسنا نريد من الفرد أن يطالب بحقوقه، فالطبيعة بحقوقه كفيل، بل ينبغي على مثقفينا وسياسيينا ومن يمثل كل سلطة، أن يوجهوا الهمم إلى الواجب».[2]

ولهذا رأى ابن نبي أن المجتمع المسلم لما اختار طريق المطالبة بالحقوق، وتثاقل عن الواجبات، عجز عن تحقيق أهدافه الكبرى ومنه: « فليس الشعب بحاجة إلى أن نتكلم عن حقوقه وحريته، بل أن نحدد له الوسائل التي يحصل بها عليها، وهذه الوسائل لا يمكن إلا أن تكون تعبيرا عن واجباته». [3]

ويضيف ابن نبي أن من أهون الأشياء على الأمة، والتي لا تكلفها كثيرا هي المطالبة بالحقوق ونسيان الواجبات، وكان هذا منشأ سياسة الدجل التي يمارسها الزعماء والذين يتقنون خداع الجماهير بشعارات براقة: « إن كل سياسة تقوم على طلب الحقوق ليست ضربا من الهرج والفوضى...، فالسياسة التي لا تحدّث الشعب عن واجباته، وتكتفي بأن تضرب له على نغمة حقوقه، ليست سياسة، وإنما هي خرافة، أو هي تلصص في الظلام، وليس من مهمتنا أن نعلّم الشعب كلمات وأشعارا، بل أن نعلّمه مناهج وفنونا ». [4]

ويرى مالك بن نبي أيضا أن الفرد المسلم، ينبغي أن يتجنب ما يسميه بمرض "الذهان psychose" فهو إمّا أن ينظر إلى الأشياء على أنها سهلة، أو ينظر إليها على أنها مستحيلة:« فإما أن يتمثل في صورة النظر إلى الأشياء على أنها سهلة، وهو قائد ولاشك إلى نشاط أعمى، وإما أن يأخذ صورة النظر إليها على أنها مستحيلة، فيصاب النشاط بالشلل». [5]

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 82.

(2) مالك بن نبي، تأملات، ص30.

(3) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص143.

(4) المصدر نفسه، ص143.

(5) المصدر نفسه، ص88.

فالمسلم في تقويمه للأشياء إما أن يغلو فيها أو يحط من قيمتها، إما أن الأمور سهلة جدا أو مستحيلة، فهناك من يظن أنه بالخطب والمؤتمرات والندوات تحلّ كلّ المشاكل، وشراء منتجات الآخرين أسهل بكثير من الحصول على الأفكار الضرورية لصنعها، وهناك من ينتظر المعجزة للخروج من الأزمات التي نحن فيها. [1]

ويرى مالك بن نبي أن المسلم لا بد أن يأخذ على عاتقه مسؤولية إعادة بناء المجتمع الإسلامي على أسس حضارية، حتى يستطيع أن يتخاطب مع الآخر:« لا بد للمسلم أولا أن يساهم في بناء مجتمعه، كي يستطيع أن يتكلم مع الآخرين ندّا إلى ندّ، والمسلم اليوم لا يتكلم ندّا إلى ندّ بل يتكلم كإنسان منبوذ، لا يسمعه إلا من وهبهم الله عقولا كبيرة يستمعون إلى الفقراء، أما الآخرون فهم لا يستمعون للمسلم. ثم إن على هذا المسلم أن يستمر في تبليغ دعوة عُطّل تبليغها منذ سبعة قرون أو ثمانية قرون».[2]

ويطرح ابن نبي سؤالا: كيف للمسلم أن يُبلّغ دعوة وهو في مستوى دون البشر الذين يسعى لتبليغهم؟ ويجيب: « يجب أن نبني أولا مجتمعا يكون في مستوى عالمية الرسالة أوّلاً، ثم في مستوى البشر الذين نُبلّغهم».[3]

ولهذا فلا يمكن أن تصل رسالتنا إلى الآخر، إذا كان يعتقد أننا أدنى منه في كل شيء، فهذه النظرية الدونية، تجعل من الصعب تبليغ رسالتنا إليه، ولا يمكن أن نزيل هذه النظرة إلا بالارتقاء إلى مستوى عالمية الرسالة التي نحملها:« فالإنسان لا يستطيع أن يروي أرضا عطشى فوق مستوى الماء، لذا علينا أن نكون موضوعيين ونضع الأمور في منطقها العلمي، فنحن لا نستطيع أن نروي الآخرين إن لم نكن على الأقل في مستواهم الاجتماعي، وإلا فكيف يتقبلون منا هداية وإرشادا وعناية ونحن في نظرهم ــ وليس في نظرنا ــ أدنى منهم، إذن يجب أن نكون على الأقل في مستواهم».[4]

وعليه يؤكد مالك بن نبي أنه يجب أن يتركز الجهد في المرحلة الراهنة على الارتقاء بالمسلم إلى مستوى الحضارة، وإذا ما رفع المسلم نفسه إلى مستوى الحضارة يستطيع أن يحقق وعد الله، وأن يسترجع كرامته وأن يسلك الطريق الصحيح المتمثل في جوهر الحضارة.[5]

(1) محمد العبدة، دروب النهضة، ط1، دار الإعلام، عمان، 2003، ص21.

(2) مالك بن نبي، مجالس دمشق، ص 69.

(3) المصدر نفسه ، ص 70.

(4) المصدر نفسه ، ص 70.

(5) المصدر نفسه، ص 75.

## المبحث الثاني: مقومات المشروع النهضوي عند سيد قطب

### تمهيد:

إن المفكر سيد قطب في رؤيته للتغيير، استبعد كل تصور فلسفي وكل اعتماد على النظريات العلمية الحديثة، حيث رأى أن مشكلة العالم الإسلامي هي بالأساس مشكلة إيمانية اعتقادية، لا علاقة لها بالفلسفة والعلم. (1)

وينتقد سيد قطب كل من محمد عبده والشاعر الفيلسوف محمد إقبال، لأن هذا الأخير فسّر الإسلام في قالب فلسفي نتيجة تأثره بهيغل وكانط ، بينما الخطأ الذي وقع فيه محمد عبده قد رفع العقل إلى منزلة الوحي.(2)

لهذا يرى سيد قطب أنه لا يمكن عرض حقائق التصور الإسلامي في قوالب فلسفية، لأن الموضوع قد يتأثر بالقالب، وتتغير طبيعته ويلحقها التشويه، وبهذا فهو يخالف المفكر محمد إقبال:« نحن نخالف "إقبال" في محاولته صياغة التصور الإسلامي في قالب فلسفي، مستعار من القوالب المعروفة عند هيجل من العقليين المثاليين، وعند أوجست كونت من الوضعيين الحسيين».(3)

ومن ثم فهو يرى أن العقيدة لا يمكن أن تعرض بأسلوب فلسفي، لأن في هذا الأسلوب قتل للعقيدة: « لا بد أن تعرض العقيدة بأسلوب العقيدة، إذ أن محاولة عرضها بأسلوب الفلسفة يقتلها ويطفئ إشعاعها، ويقصرها على جانب واحد من جوانب الكينونة الإنسانية الكثيرة ».(4)

وقد ذهب سيد قطب كذلك إلى أن الشيخ محمد عبده عندما أراد إحياء فكرة الاجتهاد ومحاربة الخرافة والجهل والعامية، وإثبات أن الإسلام جعل للعقل قيمته، ومن ثم أراد أن يواجه الجمود العقلي في الشرق، والفتنة بالعقل في الغرب، جعل العقل البشري ندّا للوحي في هداية الإنسان:« ولكن يبقى أن الوحي والعقل ليسا ندين، فأحدهما أكبر من الآخر وأشمل، وأحدهما جاء ليكون هو الأصل الذي يرجع إليه الآخر، والميزان الذي يختبر الآخر عنده مقرراته ومفهوماته وتصوراته، ويُصحح به اختلالاته وانحرافاته، فبينهما توافق وانسجام، ولكن على هذا الأساس، لا على أساس أنهما ندّان متعادلان».(5)

(1) علي بودربالة، منهج التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي، ص117.

(2) John Calvert, **Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism,** Colombia University Press ,New York, 2010, P 208.

(3) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 16.

(4) المصدر نفسه، ص 17.

(5) المصدر نفسه، ص 19.20.

## المطلب الأول: طبيعة المجتمع الإسلامي

يرى سيد قطب أن مشكلة العالم الإسلامي لا يمكن فهمها أو تحليلها إلا من خلال الإسلام ذاته وتصوره الخاص. والتصور الإسلامي هو المعيار الصحيح للمجتمع الإسلامي، وهو الصورة الأصلية التي لم تتعرض للتحريف أو التزييف، وبالتالي يؤكد سيد قطب أن منهج التغيير يجب أن ينظر إليه وفق التصور الإسلامي:« الذي يقرر الحقائق في ذاتها كما جاء بها القرآن الكريم، كاملة شاملة، متوازنة متناسقة، تناسق هذا الكون وتوازنه، وتناسق هذه الفطرة وتوازنها ».[1]

وبهذا يشير سيد قطب إلى أن فكرة المجتمع في ضوء التصور الإسلامي، تختلف كليا عن كل المفاهيم والنظريات الوضعية من حيث نشأته ومن حيث مصيره، ومن حيث العلاقات والروابط بين الأفراد والجماعات فيه، وبين الإنسان كإنسان وسائر المخلوقات الأخرى:« إنما هو من صنع شريعة خاصة جاءت من لدن إله، فهذه الشريعة التي وجدت كاملة منذ نشأتها غير مدرجة تدرجا تاريخيا، هذه الشريعة هي التي أوجدت هذا المجتمع، وأقامته على أسسه التي أرادها الله لعباده».[2]

ومن هذه النشأة وفق التصور الإسلامي، تبدو الحياة أجزاء متفرقة ولكن ليس من أجل الصراع، بل من أجل التكامل وتناسق الحياة، حتى تكتمل الوحدة الكلية الشاملة، التي يبدو فيها الإنسان أرقى وأفضلها جميعا، فهو لا يتصارع مع الطبيعة حتى يتغلب عليها، وليست خصما له ينبغي أن يسيطر عليها، فالعقيدة الإسلامية تقرر:« أن الله رب الإنسان قد خلق هذه القوى كلها لتكون له صديقا مساعدا متعاونا، أما سبيله إلى كسب هذه الصداقة، فهو أن يتأمل هذه القوى ويتعرف عليها ويتعاون معها، وإذا كانت هذه القوى تؤذيه أحيانا، فإنما تؤذيه لأنه لم يتدبرها ولم يعرف الناموس الذي يسيرها».[3]

ويرى سيد قطب أن المجتمع الإسلامي له خصائص متفردة بتفرد التصور الذي نشأ وفقه وهي:

ـ أنه مجتمع **عالمي** مفتوح لجميع البشر على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وحتى أديانهم، لا عنصرية فيه ولا مذهبية ولا قومية، ومن ثم فجميع الأجناس البشرية، وجميع الألوان وجميع اللغات، لها الحق في أن تعيش في ظل الإسلام.[4]

(1) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 17.

(2) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، ص 63.

(3) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص 23.

(4) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، ص 93.92.

ـ أنه مجتمع **رباني** قائم على أساس العقيدة الإسلامية، وعلى الشريعة القائمة على هذه العقيدة، ومن ثمة فإن نظامه الاجتماعي منبثقا عن هذه العقيدة ومن تلك الشريعة، ومن معاني الربانيــة "الحاكمية" والتي تعني أن الله هو المشرّع، أما البشر فهم مكلفون بتطبيق هذا التشريع الإلهــي وتنفيذه، وهكذا يظل المجتمع محكوما ومسيرا وخاضعا لهذا التشريع وتوجيهاته. (1)

وتعتبر قضية الحكم من بين المشاكل الكبرى التي أثارت اهتمام سيد قطب، لأنها مرتبطة حسب رأيه بصميم العقيدة الإسلامية. فالإسلام نظام كامل متكامل، فالجانب السياسي فيه يقــوم علــى فكرة "الألوهية"، وفكرة "الحاكمية"، فمتى تقرر أن "لا إله إلا الله" تقرر معها أن لا حاكمية في حياة البشر إلا الله، وهذا معناه أن شؤون البشر و تصريف الأمور في حياتهم، ينبغي أن تستمد من شريعة الله ، وليس لأحد حق التشريع إلا وفق ما أمر الله به. (2)

كما أن قضية الاقتصاد لا تقل أهمية عند سيد قطب عن قضية الحكم لأنها متفرعــة منهــا، ولأن مشكلة العالم الإسلامي هي مشكلة الأنظمة الاقتصادية السائدة، فإذا كانت الحياة الاقتصادية وكيفية تسييرها هي جزء لا يتجزأ من تنظيم الإسلام للحياة الاجتماعية ككل وفق مبادئه العامة، فإن تداول المال باعتباره جوهر الاقتصاد، ينبغي أن يخضع للسياسة الشرعية التي تجمع فــي الشريعة الإسلامية بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، فالمال حق مشترك بين الجميــع، لأن الأصل فيه هو مال الله، و للفرد حق تملكه ملكية خاصة، بشرط أن يتصرف فيه تصرف الوكيل لا تصرف المالك الحقيقي.(3)

ويشير سيد قطب إلى أن الإسلام منهج حياة، منهج يشمل التصور الاعتقادي الــذي يفســر طبيعة الوجود، ويحدد مكان الإنسان في هذا الوجود، كما يحدد غاية وجوده الإنساني:« إن كل دين منهج حياة، كما أن كل منهج للحياة هو دين».(4)

ويرى من مميزات هذا المنهج: أنه منهج **ثابت**، وثباته يجعل منه صالحا لكل زمان ومكــان مهما اختلفت المجتمعات والأوضاع والأحوال:« المنهج الإسلامي المنبثق من هذا الدين لــيس نظاما تاريخيا لفترة من الفترات، كما أنه ليس نظاما محليا لمجموعة من البشر في جيــل مــن الأجيال، ولا بيئة من البيئات، إنما هو المنهج الثابت الذي ارتضاه الله لحياة البشر المتجددة».(5)

(1) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي ، ص 150.137

(2) سيد قطب العدالة الاجتماعية في الإسلام ، ص 80.

(3 المصدر نفسه ، ص 91.90.

(4) سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، ط14، دار الشروق، القاهرة، 1993، ص 13.

(5) المصدر نفسه، ص 10.

فكل ما يتعلق بالحقيقة الإلهية ثابت الحقيقة، وغير قابل للتغيير ولا للتطوير، حقيقة وجود الله ووحدانيته وتدبيره لأمر الخلق، وحقيقة أن الكون كله من خلق الله وإبداعه، وحقيقة العبودية لله عبودية الأشياء والأحياء، وحقيقة أن الإيمان بالله وملا ئكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقــدر خيره وشره، وحقيقة أن الإنسان مخلوق مكرم على سائر الخلائق في الأرض، مستخلف من الله فيها، مسخر له كل ما فيها، وحقيقة أن الناس من أصل واحد ومن ثم فهم متساوون، وحقيقة أن الدنيا دار ابتلاء وعمل، وأن الآخرة دار حساب وجزاء، فكل هذه المقومات ثابتة غيــر قابلــة للتغير ولا للتطور.[1]

كما أنه منهج **حركي**، فالإسلام ليس منهجا للترفيه الفكري أو الدراسة النظرية المجردة، لكنه منهج عملي يتحرك على الأرض بالمجتمع، كما تحرك بالمجتمع الأول:« إن هذا الدين مــنهج عملي حركي جاد، جاء ليحكم الحياة في واقعها، ويواجه هذا الواقع ليقضي فيه بأمره، يقره، أو يعدله، أو يغيره من أساسه».[2] والمسلم يعرف من تصوره الإسلامي أن الإنسان قوة إيجابيــة فاعلة في هذه الأرض، وأنه ليس عاملا سلبيا في نظامها، فهو مخلوق ابتداء ليستخلف فيها.[3]

بالإضافة إلى أنه منهج **واقعي**، وهذا يعني أنه ليس نظرية وليس افتراضــا، ولكنــه مــنهج يتعامل مع الواقع: « إنه ليس نظرية تتعامل مع الفروض، إنه منهج يتعامل مع الواقع، فلا بــد أولا أن يقوم المجتمع المسلم الذي يقر عقيدة: أن لا إله إلا الله، وأن الحاكميــة ليســت إلا لله، وحين يقوم هذا المجتمع فعلا، تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع».[4] فشــهادة أن لا إله إلا الله معناها إفراد الله سبحانه بالألوهية، وأولى خصائص الألوهية حــق الحاكميــة المطلقة الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة.[5]

والإسلام حين يوجه الإدراك الإنساني إلى هذا الكون كدليل على وجود خالقــه ووحدانيتــه وقدرته وإرادته وهيمنته وتدبيره وعلمه وتقديره، فإنه يوجهه إلى هــذا الكــون ذي الكينونــة الواقعية والآثار الواقعية.[6]

---

(1) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 77،78.

(2) سيد قطب، معالم في الطريق، ص 33.

(3) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 165.

(4) سيد قطب، معالم في الطريق ، ص 33.

(5) سيد قطب، هذا الدين، ط15، دار الشروق، القاهرة، 2001، ص 17.

(6) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 175.

## المطلب الثاني: تحقيق المنهج في الواقع

هذا هو المنهج وهو الإسلام، وهذه هي مميزات الإسلام أنه ثابت وعملي وواقعي، فكيف سيكون الإسلام عمليا حركيا واقعيا في نظر سيد قطب؟

يرى سيد قطب أنه لابد من إيجاد القاعدة الإسلامية، ويقصد بالقاعدة الجماعة الإسلامية أو النواة أو الطليعة، حتى تتحرك بالمنهج واقعيا وعمليا، ويتحقق المجتمع الإسلامي بالفعل، وهكذا كانت البداية الأولى، فمن طبيعة هذا الدين أنه لا يتحول إلى حياة إسلامية، إذا لم تدرك العصبة المؤمنة في الأرض أن الدين عقيدة تتمثل في إفراد الله سبحانه بالألوهية ومن ثم إفراده بالحاكمية. [1]

وقناعة سيد قطب في عودة الإسلام كحياة لا تكون إلا بهذا المنهج الذي نهجه الإسلام في بداية الدعوة:« توجد نقطة البدء، نقطة استقرار هذه الحقيقة في قلب.. في عدة قلوب.. في قلوب العصبة المؤمنة.. ثم تمضي القافلة في الطريق، ثم تصل في نهاية الطريق الطويل الشائك.. كما وصلت القافلة الأولى».[2]

إذن لا وجود للمجتمع الإسلامي إلا بهذه الأداة وهي الطليعة أو النواة أو الجماعة، فكيف توجد الجماعة؟ وكيف تتحول إلى مجتمع؟

يرى سيد قطب أن منهج التغيير المتمثل في هذه الطليعة، لا بد أن يمر بمرحلتين:

ـ **مرحلة الحضانة والتكوين**: وهي المرحلة التربوية الخالصة، حيث يكون مصدر التلقي هو القرآن الذي تربى عليه وأخذ منه الجيل الأول، مع التجرد الكامل من كل مؤثرات المحيط الجاهلي الخارجي، ومبدأ التربية يكون حسب القاعدة الذهبية: إذا تغيرت النفس تغير الواقع، طبقا للآية القرآنية:﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** ﴾ [الرعد:11]، « ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي، ولا أن ندين بالولاء له، إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولا لنغير هذا المجتمع أخيرا».[3]

(1) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص 213.

(2) سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 197،198.

(3) سيد قطب، معالم في الطريق، ص 19.

ويؤكد سيد قطب على أن الجيل الأول قبل أن يقيم هذا الدين في صورة دولة، كان قد أقامه في ضميره:« لأن الذين أقاموا هذا الدين في صورة دولة ونظام وشرائع وأحكام، كانوا قد أقاموا هذا الدين من قبل في ضمائرهم وفي حياتهم، في صورة عقيدة وخلق وعبادة وسلوك».[1]

وقد دعا سيد قطب إلى العزلة الشعورية لأفراد الجماعة في مرحلة التكوين، حتى لا يؤثر عليهم المجتمع بجاهليته في السلوك:« فلا بد إذن أن نتجرد في فترة الحضانة والتكوين من كل مؤثرات الجاهلية، وأن نرجع ابتداء إلى النبع الخالص، نستمد منه تصورنا لحقيقة الوجود كله، ولحقيقة الوجود الإنساني، ولكافة الارتباطات بين هذين الوجودين، وبين الوجود الكامل الحق، وجود الله سبحانه وتعالى، ومن ثم نستمد تصوراتنا للحياة وقيمنا وأخلاقنا، ومناهجنا للحكم والسياسة والاقتصاد وكل مقومات الحياة ».[2]

ولكن لا يقاطع أفراد الجماعة المجتمع ولا يهجروه من الناحية الواقعية، وهذا هو الأمر الذي فهم على أن سيد قطب قد دعا إلى "الهجرة والتكفير"، فالعزلة الشعورية التي قصدها هي عزلة معنوية وليست عزلة "حسية مادية "، كانت هناك عزلة شعورية كاملة بين ماضي المسلم في جاهليته وحاضره في إسلامه، تنشأ عنها عزلة كاملة في صلاته بالمجتمع الجاهلي من حوله وروابطه الاجتماعية، فهو قد انفصل نهائيا من بيئته الجاهلية واتصل نهائيا ببيئته الإسلامية، حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ويعطي في عالم التجارة والتعامل اليومي، فالعزلة الشعورية شيء، والتعامل اليومي شيء آخر. [3]

وبالنسبة لمسألة الحاكمية يرى سيد قطب:« إن المسألة مسألة إيمان أو كفر، إسلام أو جاهلية، شرع أو هوى، وإنه لاوسط في هذا الأمر، ولا هدنة ولا صلح، فالمؤمنون هم الذين يحكمون بما أنزل الله ــ لا يحرفون منه حرفا ولا يبدلون منه شيئا ــ والكافرون الظالمون الفاسقون هم الذين لا يحكمون بما أنزل الله».[4]

من خلال هذا النص ذهب الكثير من خصوم سيد قطب إلى أنه واحد من أكثر نصوصه راديكالية وخطورة، حيث أُتهم بتكفير المسلمين، حكاما ومحكومين، وأنه ليس مسلما عنده إلا من كان عضوا في الجماعة المسلمة، وهذه في الحقيقة من أخطر القضايا التي أثيرت حول فكر سيد قطب.

(1) سيد قطب، معالم في الطريق، ص 30.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ص 17.

(4) سيد قطب، في ظلال القرآن، الجزء الثاني، ط 32، دار الشروق، القاهرة، 2003، ص 888.

لكن الكاتب **محمد قطب** ذهب إلى أن كتابات سيد قطب، تركزت حول موضوع معين، وهو بيان المعنى الحقيقي للا إله إلا الله، شعورا منه بأن كثيرا من الناس لا يدركون هذا المعنى على حقيقته، ولكنه مع ذلك حرص حرصا شديدا على أن يبين أن كلامه هذا ليس مقصودا به إصدار الأحكام على الناس. [1]

ويضيف شقيقه محمد قطب إلى أنه سمع سيد قطب يقول أكثر من مرة:« نحن دعاة لسنا قضاة »، وإن مهمتنا ليست إصدار الأحكام على الناس، ولكن مهمتنا تعريفهم بحقيقة لا إله إلا الله، كما سمعه أكثر من مرة يقول: « إن الحكم على الناس يستلزم وجود قرينة قاطعة لا تقبل الشك، لذلك فنحن لا نتعرض لقضية الحكم على الناس، فضلا عن كوننا دعوة ولسنا دولة، دعوة مهمتها بيان الحقائق للناس لا إصدار الأحكام عليهم». [2]

وبالنسبة لقضية المفاصلة أو العزلة، ذهب محمد قطب إلى أن سيد قطب بين أنه يقصد بها المفاصلة الشعورية التي لابد أن تنشأ تلقائيا في حس المسلم الملتزم اتجاه من لا يلتزمون بأوامر الإسلام، وليست المفاصلة الحسية المادية، فنحن نعيش في هذا المجتمع وندعوه إلى حقيقة الإسلام ولا نعتزله وإلا فكيف ندعوه؟ [3]

كما ذهب الأستاذ **عمر الأشقر** إلى أن كتب سيد قطب لم تتضمن نصا واحدا يصرح فيه بتكفير المجتمعات أو الأفراد، ولم يتفق الإخوان على أن سيد كان يصرح في لقاءاته وجلساته وأحاديثه بتكفير المجتمعات، ولكن كثيرا من كتاباته قد يستنتج منها تكفير المجتمعات والأفراد.[4]

ويحدد سيد قطب قضية الحكم على الحكام والمحكومين بقوله:« إما إسلام وإما جاهلية، إما إيمان وإما كفر، إما حكم الله وإما حكم الجاهلية، والذين لا يحكمون بما أنزل الله هم الكافرون الظالمون الفاسقون، والذين لا يقبلون حكم الله من المحكومين ما هم بمؤمنين، وما لم يحسم ضمير المسلم في هذه القضية، فلن يستقيم له ميزان، ولن يتضح له منهج، ولن يفرق في ضميره بين الحق والباطل، ولن يخطو خطوة واحدة في الطريق الصحيح».[5]

(1) صلاح عبد الفتاح الخالدي، في ظلال القرآن في الميزان، ط2، دار عمار، عمان، 2000، ص 228.
(2) المرجع نفسه، ص 228.
(3) المرجع نفسه، ص 228.
(4) المرجع نفسه، ص 231.
(5) سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 905.

ويلاحظ في هذا الكلام أنه لم يتجاوز آيات القرآن، بل كانت كلماته مقاربة لكلمات القرآن، في قوله تعالى:﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44]، وقوله تعالى أيضا:﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45]. وقوله تعالى أيضا: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [المائدة: 47].

أما مصطلح "الجاهلية" والمجتمع الجاهلي الذي تردد في كتاباته سيد قطب، فُهم أنه يحمل معنى التكفير لأفراد المجتمع، لكنه لم يقل بهذا، لأن الذين قرؤوا سيد قطب بطريقة خاطئة ظنوا ذلك. فمثقفو السلطة الذين تم توظيفهم لإصدار قراءات تنطوي على أحكام مسبقة لكل الأفكار والرؤى التي لا تتفق والتفسيرات الرسمية. والذين حسبوا على فكر سيد قطب وتورطوا في قضايا تكفير للمسلمين حكاما ومحكومين، لم يقرؤوا له، وإنما قرؤوا شروحات موظفي الاستخبارات لفكر الرجل، واطلعوا على أداء مثقفي السلطة وفهمهم لمنظومته الفكرية. (1)

كما أن الرسولﷺ قال ذات مرة لأبي ذر ﷛ عندما نادى بلالا قائلا يا ابن السوداء:« **يا ابن ذر إنك امرؤ فيك جاهلية** »،لم يقل أحدا أن الرسول ﷺ وصف أبا ذر بالكفر حينما قال له ذلك، ولم يقل أحد بعد ذلك إن وصف الرسول ﷺ لأبي ذر بخصلة من خصال الجاهلية، أنه ينطوي ضمنا على أمر من أمور الكفر، وبالتالي كان على أبي ذر﷛ أن يعلن توبته ويجدد إسلامه. (2)

وقد ذهب الأستاذ **سالم البهنساوي** في كتابه (الحكم وقضية تكفير المسلم) إلى أن جماعة الهجرة والتكفير، جعلوا سيد قطب بمثابة قميص عثمان، ستروا أخطاءهم ببعض أقواله التي هي من قبيل شحذ العزائم والهمم، وليست حكما من أحكام الشريعة. (3)

وأشار إلى أن سيد قطب لا يحكم على المسلمين في عصرنا بالكفر لمجرد أن الحاكم قد حكمهم بغير ما أنزل الله، بل يوضح أن الكفر يتحقق فقط بالنسبة لمن لا يرضى بحكم الله ورسوله منهم، أو من يتولى عنه ويرفض قبوله مفضلا عليه حكم الجاهلية الحديثة. (4)

كما أن الداعية **زينب الغزالي** أكدت أنها جلست مع سيد قطب في منزلها، حينما سمعت بفكرة تكفير المسلمين، وذهبت إلى أنه نفسه استغرب من هذا الكلام، وبين لها أن هذا فهم خاطئ لما كتبه، وأنه لم يكن يكفر الأفراد، بل كان يرى أن المجتمعات ابتعدت عن الإسلام إلى درجة جعلتها تفقد هذه الصفة. (5)

---

(1) نواف القديمي، الإسلاميون سجال الهوية والنهضة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2008، ص 49.
(2) المرجع نفسه، ص 49،50.
(3) صلاح عبد الفتاح الخالدي، في ظلال القرآن في الميزان، ص 213.
(4) المرجع نفسه، ص 216.
(5) المرجع نفسه، ص 230.

ونلاحظ بالنسبة لهذا المصطلح، قد اقتبسه من القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿ **أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ، وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ** ﴾ [المائدة: 50]، وفي تفسيره لهذه الآية يرى سيد قطب: « أن الجاهلية هي حكم البشر للبشر، لأنها هي عبودية البشر للبشر، والخروج من عبودية الله ورفض ألوهية الله، والاعتراف في مقابل هذا الرفض بألوهية بعض البشر وبالعبودية لهم من دون الله، والجاهلية ليست فترة من الزمان، لكنها وضع من الأوضاع، هذا الوضع يوجد بالأمس، ويوجد اليوم، ويوجد غدا، فيأخذ صفة الجاهلية المقابلة للإسلام والمناقضة للإسلام».[1]

وتعود فكرة (الحاكمية) إلى مؤسس الجماعة الباكستانية الإسلامية **أبو الأعلى المودودي**، ولهذا يعتبر كمصمم أول للفكرة، ولكن سيد قطب قام بتطوير هذا المفهوم.[2]

ودخل هاذين المفهومين (الحاكمية والجاهلية) في الاستخدام السياسي والمعاصر مع أبي الأعلى المودودي حينما عاصر المحنة التي عاشها المسلمون في الهند.

فعند وقوفه على هذه الآيات الثلاث:﴿ **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا انِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**﴾[النحل: 36].﴿ **وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ،فَبَشِّرْ عِبَادِ**﴾[الزمر:17].﴿ **قُلْ هَلْ اُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ، مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ، أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ** ﴾[المائدة: 60].
رأى أبو الأعلى المودودي: « أن المراد بعبادة الطاغوت هو العبودية للطاغوت وإطاعته، ومعنى الطاغوت في اصطلاح القرآن كل دولة أو سلطة وكل إمامة أو قيادة تبغي على الله وتتمرد، ثم تنفذ حكمها في أرضه، وتحمل عباده على طاعتها بالإكراه أو بالإغراء أو بالتعليم الفاسد ».[3]

ويرى أن الآيات التي وردت فيها كلمة العبادة بمعنى العبودية والإطاعة:« فإن المراد بالمعبود فيها إما الشيطان، وإما الأناس المتمردون الذين جعلوا أنفسهم طواغيت، فحملوا عباد الله على عبادتهم وإطاعتهم بدلا من عبادة الله وإطاعته، أو هم الأئمة والزعماء الذين قادوا الناس إلى ما اخترعوه من سبل الحياة وطرق المعاش جاعلين كتاب الله وراء ظهرهم».[4]

(1) سيد قطب، في ظلال القرآن، ص 904.
(2) Mohammed Guenad, **Sayyid Qutb: itinéraire d'un théoricien de l'islamisme politique**, l'Harmattan, Paris,2010, p 87.
(3) أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، ط5، دار القلم، الكويت، 1971، ص 101.
(4) المرجع نفسه، ص 107،108.

ويؤكد أبو الأعلى المودودي على أن المراد بإخلاص دين الله:« ألا يسلم المرء بأحد من دون الله بالحاكمية والحكم والأمر، ويخلص إطاعته وعبوديته لله تعالى إخلاصا لا يتعبد بعده لغير الله ولا يطيعه إطاعة مستقلة بذاتها ».[1] ويشير إلى:« أن الروح التي تجري في عروق هذه الحضارة وشرايينها هي روح الاعتقاد بحاكمية الله الواحد القهار، والإيمان باليوم الآخر والتسليم بكون الإنسان عبدا لله ومسؤولا بين يديه، وبخلاف ذلك يقوم نظام المدنية الجاهلية بأسره على الإنسان وحريته وعدم تقيده بقيد الدين أو الخلق ».[2]

ويضيف إلى أن:« كل حضارة في هذا العالم ــ جاهلية كانت أو إسلامية ــ إذا كانت بيدها نظرية جامعة بشأن الحياة الإنسانية ومنهاج شامل لتدبير أمور هذه الدنيا، فإنها تقتضي بحكم طبيعتها أن تستولي على الحكم وتمتلك أزمة الأمور وتشكل الحياة الإنسانية على طرازها المخصوص، وبدون إرادة الحكم لا معنى للدعوة إلى نظرية ما، ولا معنى للتحليل و التحريم والتشريع ».[3]

ــ **مرحلة إقامة المجتمع الإسلامي:** وتعتبر هذه المرحلة تتويجا للمرحلة السابقة، وتطورا تلقائيا لها:« إن المجتمع المسلم إنما ينشأ من انتقال أفراد ومجموعات من الناس من العبودية لغير الله إلى العبودية لله وحده بلا شريك، ثم من تقرير هذه المجموعات، أن تقيم نظام حياتها على أساس هذه العبودية، وعندئذ يتم ميلاد جديد لمجتمع جديد ».[4]

والمجتمع المسلم الجديد لا ينشأ إلا بلغ أفراد الطليعة النواة درجة عالية من فهم العقيدة، ومن الأخذ بالخلق الإسلامي في السلوك والتعامل مع تنظيم محكم وقوة وتلاحم وتماسك، لأن هذه الشروط هي التي تمكنها من مواجهة ضغط المجتمع الجاهلي والتغلب عليه، والصمود له على الأقل. [5]

---

(1) أبو الأعلى المودودي، ص 122.

(2) أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، ط2، دار الفكر الحديث، لبنان،1967، ص 37،38.

(3) المرجع نفسه، ص 39

(4) سيد قطب، معالم في الطريق، ص 87،88.

(5) المصدر نفسه، ص 88.

وبهذا تمضي الطليعة المؤمنة في طريقها، فتتجاوز مرحلة "الحضانة والتكـوين" العقيـدي، وتقيم "المجتمع الفعلي" الخاضع للحاكمية الإلهية، والمنظمـة جميـع شـؤونه وفـق شـريعة الإسلام.فإن هذا المجتمع سيكون "مجتمع عقيدة" تتجسد فيه، وتحـدد لـه فلسـفته وتصـوراته وتطبيقاته وعلاقاته، وترسم له الحدود وتعين له الهوية. [1]

ويرى سيد قطب أن هذا المجتمع سيقوم على:« آصرة العقيدة وحدها، دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية القريبة، والحدود الإقليمية السخيفة».[2]

والمجتمع الذي هو دار الإسلام، ورعيته:« كل من يدين بالإسلام عقيدة، ويرتضي شـريعته شريعة، وكذلك لكل من يرتضي شريعة الإسلام نظاماــ ولو لم يكن مسلماــ كأصحاب الديانات الكتابية الذين يعيشون في دار الإسلام ».[3]

ودار الإسلام هذه ليست إقليما ولا وطنا ولا قوما بعينهم ولا جنسا بعينه:« لقد تفرد الإسـلام بمنهجه الرباني في إبراز أخص خصائص الإنسان، وتنميتها وإعلائها في بناء المجتمع الإنساني وما يزال متفردا، والذين يعدلون عنه إلى أي منهج آخر، يقوم على أية قاعدة أخرى من القـوم أو الجنس أو الأرض أو الطبقة إلى آخر هذا النتن السخيف هم أعداء الإنسان حقا ».[4]

وكما أن الإسلام هو إعلان تحرير للإنسان من عبودية غير الله، ومن كـل سـلطان غيـر سلطان الله، فإن أرضه هي كل الأرض، وداره هي كل الديار:« الإسلام ليس كلمة تقال باللسان ولا ميلادا في أرض عليها لافتة إسلامية وعنوان إسلامي، ولا وراثة مولد فـي بيـت أبـواه مسلمان... فالوطن: دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله، والجنسية: عقيدة ومنهاج حياة، وهذه هي الآصرة اللائقة بالآدميين ».[5]

ولما كانت غاية المجتمع هو أن يقيم مملكة الله في الأرض، بإزالة مملكة البشر وانتزاعهـا من الأيدي المغتصبة وردها إلى الله، فلا ينبغي أن يكتفي باللسان والبيان، بل لابد أن يتعداه إلى الحركة وإلى الدفاع عن نفسه:« إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها: الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها...ومعناه كذلك: انتزاع سلطان الله

(1) محمد عمارة، الصحوة والتحدي الحضاري، ص 166.

(2) سيد قطب، معالم في الطريق، ص 52.

(3) المصدر نفسه، ص 143.

(4) المصدر نفسه، ص 54.

(5) المصدر نفسه، ص 145.144.

المغتصب ورده إلى الله، وطرد المغتصبين له، الذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم ».[1] ولهذا يرى سيد قطب أن الجهاد ضروري في مجال الدعوة، إذا كانت أهدافها هي إعلان تحرير الإنسان إعلانا جادا، ولا يكتفي بالبيان الفلسفي النظري.[2] ولكن عرض الإسلام كعقيدة على شعوب الأرض، لابد أن يكون بالبيان والحجة، مع ترك الحرية لها تؤمن بالعقيدة الإسلامية أو لا تؤمن بها، وفق المبدأ القرآني:﴿ **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ [البقرة: 256].[3]

## المطلب الثالث: خصائص التصور الإسلامي

إن معرفة التصور الإسلامي بخصائصه ومقوماته هو الشرط الضروري لمعرفة طبيعة المجتمع الإسلامي كما يجب أن يكون في صورته الحقيقية، وفي نفس الوقت هو الموجّه لحركة السير وقواعد المنهج، إذا ما أردنا أن نغير المجتمع الموجود إلى المجتمع المنشود، وهذه الخصائص هي:

**1 ــ الربانية:** وهي أولى خصائص التصور الإسلامي، وأول ما يميزه عن جميع الفلسفات والمناهج والأفكار البشرية والإيديولوجيات، فهو تصور اعتقادي صادر عن الله موحى به، وصادر من الله للإنسان، وليس من صنع الإنسان، وهو موافق للفطرة الإنسانية ملبيا لجميع جوانبها، ومحققا لكل حاجاتها، يتلقاها الإنسان كاملا غير منقوص من أجل إدراكه والتكيف به وتطبيق مقتضياته في الحياة، والإنسان فيه محكوم عليه بطبيعته أنه مخلوق حادث ليس كليا ولا مطلقا، وليس أزليا ولا أبديا، مهيأ لأن يدرك هذا التصور حسب طبيعته ووفق وظيفته التي أُوكلت إليه، وهي تحقيق الخلافة في الأرض لتحقيق معنى العبادة لله فيها.[4]

**2 ــ الثبات:** من الخاصية الأساسية للتصور الإسلامي ــ خاصية الربانية ــ تنبثق سائر الخصائص الأخرى، وبما أنه رباني صادر من الله، فهو يتميز بخاصية: « الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت».[5] والثبات يعني أنه لا يقبل التطور ولا التغير، مهما تغير الزمان والمكان والأشخاص،أما الحياة بجميع مظاهرها وأشكالها وأوضاعها فهي التي تتحرك في إطاره وتظل مشدودة إليه وفي هذا الثبات يختلف عن باقي التصورات والمذاهب الوضعية:« إن الثبات هو الذي يضمن للحياة الإسلامية خاصية "الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت"، فيضمن

(1) سيد قطب، معالم في الطريق، ص 60.59.
(2) المصدر نفسه، ص 66.
(3) المصدر نفسه، ص 66.
(4) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 45،46،49.
(5) المصدر نفسه، ص 75.

للفكر الإسلامي وللحياة الإسلامية مزية التناسق مع النظام الكوني العام، ويقيه شر الفساد الذي يصيب الكون كله، لو اتبع أهواء البشر بلا ضابط من قاعدة ثابتة لا تتأرجح مع الأهواء».[1]

**3 ــ الشمول:** ما دام التصور الإسلامي هو تصور اعتقادي إلهي ثابت، فهــو لــم يتــرك شاردة ولا واردة مهما كبرت أو صغرت، إلا وشملها هذا التفسير الإلهي العام الكلي المهــيمن، وتتمثل خاصية الشمول في صور شتى من أبرزها: « رد هذا الوجود كله بنشأته ابتداء وحركته بعد نشأته، وكل انبثاقة فيه، وكل تحور وكل تغير وكل تطور، والهيمنة عليه وتدبيره وتصريفه وتنسيقه إلى إرادة الذات الإلهية السرمدية الأزلية الأبدية المطلقة ».[2]

كما أن التصور الإسلامي عن طريق خاصية الشمول:« يمنح القلب والعقل راحة وطمأنينة واتصالا بحقيقة المؤثرات الفاعلة في هذا الوجود، كما هي في عالم الحقيقة والواقع». [3]

**4 ــ التوازن:** هذه الخاصية تتصل بخاصية "الشمول"، فهو تصور شامل وهــو شــمول متوازن، فهناك ما يتلقاه الإنسان ليدركه ويسلم به، وهناك ما يتلقاه ويبحث فيه بالحجة والبرهان فهناك غيب لا يحيط به الإدراك البشري، وهناك المكشوف تجول فيه العقول وتتدبره القلــوب، فالأول يخضع للمشيئة الإلهية ولا دخل للإنسان فيه، والثاني يخضع للمشيئة الإنسانية المحدودة والتصور الإسلامي يوازن بين المشيئتين وبين التفسيرين ويعطي لكل منهما مجاله، فكما يعطي التصور الإسلامي لله الإطلاقية، فهو يمنح الإنسان الإيجابية والفاعلية، التي بهــا يحقــق حــق الخلافة في الأرض، كما يوازن بين مصادر المعرفة، بين عالم الغيب المحجوب وعالم الكــون المشهود. [4]

**5 ــ الإيجابية:** هي إيجابية الإنسان في الكون، وإيجابية المؤمن بهذه العقيدة في واقع الحياة على وجه خاص، والتصور الإسلامي في ذهن المسلم وقلبه ليس حالة وجدانية شعورية باهتة، ولا هو صورة مثالية خيالية، ولكنه تصميم جاهز وتوجيه للواقع، حتى يتحقــق الإســلام فــي صورة مجتمع يخلص العبودية لله، وما وظيفة الإنسان ودوره إلا أن يعرف نفسه أنه مستخلف في هذه الأرض، فينشئ ويعمّر ويغيّر ويطوّر، ويترجم طاقته الإيمانية كلها في العمل الإيجابي البنّاء، وفي إنشاء واقع تتمثل فيه هذه العقيدة في حياة الناس، فليس الأمر مجرد مشاعر إنما هو مشاعر تترجم في شكل حركة وعمل، لإنشاء واقع وفق التصميم الإسلامي ، أو وفق التصور

(1) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 87.

(2) المصدر نفسه، ص 96.

(3) المصدر نفسه، ص 100.

(4) المصدر نفسه، ص 119،122،142.

الإسلامي للحياة، وليس هنالك إيمان هو مجرد شعائر تعبدية ليس معها عمل يكيف منهج الحياة كله ويخضعه لشريعة الله. [1]

**6 ــ الواقعية :** إن التصميم الذي يضعه التصور الإسلامي للحياة البشرية، قابلا للتحقيق الواقعي في الحياة الإنسانية وليس افتراضا، فهو تصور يتعامل مع الحقائق الموضوعية وليس مع تصورات عقلية مجردة ولا مع مثاليات لا وجود لها في عالم الواقع، والواقعية الإسلامية " واقعية مثالية ومثالية واقعية" فهي تهدف من جهة إلى أرفع مستوى وأكمل نموذج يمكن أن يصل إليه الإنسان في حياته، ومن جهة أخرى يتعامل مع كون له وجود واقعي، يختلف عن الوجود الإلهي، ومع إنسان له خصائصه يؤثر ويتأثر، وفي هذا يختلف التصور الإسلامي عن الفلسفات المثالية العقلية المجردة، كما يختلف عن الفلسفات الوضعية الحسية المادية. [2]

**7 ــ التوحيد :** تقوم خاصية التوحيد على أساس أن هناك ألوهية وعبودية، ألوهية يتفرد بها الله سبحانه وتعالى، وعبودية يشترك فيها كل من عداه وكل ما عداه، فهناك إذن وجودان متميزان وجود الله ووجود ما عداه من عبيد الله، والعلاقة بين الوجودين هي علاقة الخالق بالمخلوق والإله بالعبيد. [3] والتصور الإسلامي يفصل فصلا تاما بين طبيعة الألوهية وطبيعة العبودية:« فالألوهية واحدة لا تتعدد، هي ألوهية الله سبحانه، والعبودية تتمثل في كل ما وراء ذلك، وكل ما وراء ذلك فهو من خلق الله، لم يوجد بذاته، كما أنه لا يقوم بذاته، إنما هو مخلوق أوجده الله، وهو مكفول يكفله الله، وهو متأثر يتحرك ويتغير بقدر الله ».[4]

ومن مقتضيات التوحيد أن يعتقد المسلم أن لا حاكم إلا الله، وأن لا مشرع إلا الله، وأن لا منظم لحياة البشر وعلاقاتهم وارتباطاتهم بالكون وبالأحياء وببني الإنسان من جنسه إلا الله فيتلقى من الله وحده التوجيه والتشريع ومنهج الحياة. [5]

وبهذا خرج سيد قطب من حياته الطويلة في ظلال القرآن بنتائج يقينية قاطعة من أبرزها ضرورة الرجوع بالبشرية كلها إلى الله ودينه ومنهجه، إن أريد لها الصلاح والخير، والصورة الوحيدة للرجوع إلى الله هي العودة بالحياة كلها إلى دين الله، وتحكيمه في كافة شؤون الحياة. [6]

---

(1) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 162،163.

(2) المصدر نفسه، ص 169،181.

(3) المصدر نفسه ، ص 190.

(4) سيد قطب، مقومات التصور الاسلامي، ط5، دار الشروق، القاهرة، 1997، ص 81.

(5) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، ص 197.

(6) صلاح عبد الفتاح الخالدي، مدخل إلى ظلال القران، ط2، دار عمار، عمان، 2000، ص271.

## المبحث الثالث: المقارنة بين مقومات النهضة عند مالك بن نبي ومقومات النهضة عند سيد قطب

من خلال دراستنا لمقومات النهضة عند مالك بن نبي، وكذا الأمر بالنسبة لسيد قطب، يمكننا استخلاص جملة من النقاط التي يشترك فيها ابن نبي مع سيد قطب، وكذلك نقاط الاختلاف بينهما.

### المطلب الأول: نقاط التشابه

يلتقي ابن نبي مع سيد قطب في أكثر من موقف، وفي أكثر من اتجاه، إنها مواقف متشابهة. وأبرز هذه المواقف أن كلاهما له رؤية حضارية وصاغ لنا مشروعا نهضويا. فمالك بن نبي يعتبر واحدا من المفكرين الذين شغلوا أنفسهم بقضايا أمتهم، وسعوا إلى إيجاد الحلول الكفيلة بإخراج الأمة الإسلامية من تخلفها، وذلك من خلال تقديمه مشروعا نهضويا فكريا متكاملا، في وقت كان فيه العالم الإسلامي يعاني ويلات الاستعمار أو يعيش مخلفاته التي كبّلت حركته، وهذا بإفراز نخبة من المفكرين حاولت إقناع الفرد المسلم بأن التقدم والتطور في إتباع الغرب وتقليده. وقد وقف مالك بن نبي ضد هذه الأفكار حيث صاغ لنا مقولة "القابلية للاستعمار"، وهذا المصطلح من أشهر المفاهيم التي أطلقها مالك بن نبي، وهو يعني غالبا التخلف الحضاري الذي أصاب العالم الإسلامي في العصور الأخيرة، لأن كثيرا من المسلمين يحاولون إرجاع تخلفهم إلى الاستعمار، فأراد ابن نبي أن يرجع المشكلة إلى سببها الأول وهو القابلية للاستعمار، أي إلى الخسائر التي ألحقناها بأنفسها، قبل أن نتحدث عن الخسائر التي ألحقها بنا الآخرون.[(1)]

و يؤكد لنا بأن الهزيمة الحقيقية للعالم الإسلامي هي هزيمة نفسية، لا تزول إلا بتغيير ما بالنفس، مصداقا لقوله تعالى:﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** ﴾ [الرعد:11]. و اتخذ ابن نبي من هذه الآية منطلقا لدراسة العالم الإسلامي مشيرا إلى أن العوامل النفسية الداخلية هي التي مهدت للاستعمار، وسهلت له تحقيق توغله العسكري داخل العالم العربي والإسلامي، ولهذا:« يعتبر مالك بن نبي أحد أركان النهضة العربية الحديثة ورائد من رواد الحركة التحررية والإصلاحية في العالم الإسلامي، بما أنتجه من فكر، وما بذله من جهد في سبيل توعية المسلمين للالتحاق بالحركة التاريخية والمساهمة في المسيرة الحضارية». [(2)]

---

(1) محمد العبدة، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، ص 80،81.

(2) مولود عويمر، مالك بن نبي، رجل الحضارة، (دون طبعة)، دار الأمل، تيزي وزو،2007، ص 35.

أما سيد قطب فيمكن تصنيف مساره الفكري إلى مرحلتين: الأولى كان فيها أديبا وناقدا معجبا بالعقاد ومعاركه الأدبية، أما الثانية فهي مرحلة تحول وطلاق بين سيد قطب الناقد والأديب وسيد قطب صاحب مشروع نهضوي وتصور إسلامي، يسعى لإيقاظ الأمة الإسلامية من جديد، وبدأ إنتاجه الفكري يصب في هذا الاتجاه، بدءا من كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسلام) ثم كتبه: ( خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، معركة الإسلام والرأسمالية، دراسات إسلامية، الإسلام مشكلات الحضارة)... الخ. وهذه الكتابات تشكل قطيعة مع مرحلته السابقة:« وتؤشر على التحول الذي عرفه سيد قطب والذي سيقوده إلى الالتقاء مع مشروع حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين، هذا المشروع الذي كان يحمل تصورا مناقضا للتصور الوطني القومي الذي حمله تنظيم الضباط الأحرار».[1]

و برز سيد قطب في خضم الصراعات الفكرية، وفي ظل انتشار الاشتراكية والفكر القومي، وظهر كذلك في الفترة التي نادى فيها بعض المفكرين باتباع الحضارة الغربية والأخذ من منجزاتها، ولهذا كانت كتابات سيد قطب في معظمها تطرقت لزيف الحضارة الغربية وجنايتها على الإنسانية، وخصوصا كتابه (الإسلام ومشكلات الحضارة) حيث بين فيه الفرق بين النظرة الفلسفية الغربية والنظرة الإسلامية في الكثير من القضايا، ورأى أن الحياة الإنسانية في ظل هذه الحضارة:« لا يمكن أن تستمر في طريقها هذا، ولا بد لها من تغيير أساسي في القاعدة التي تقوم عليها، تغيير يعصمها من تدمير الإنسان ذاته، بتدمير خصائصه الأساسية وأن خط الحياة الحالي يمضي يوما بعد يوم في تدمير خصائص الإنسان وتحويله إلى آلة من ناحية وإلى حيوان من ناحية أخرى». [2]

ولهذا ذهب إلى أن قيام المجتمع الإسلامي هو:« طريق الخلاص الوحيد للبشرية، المهددة بالدمار، وأن حتمية قيام هذا المجتمع بوصفه ضرورة إنسانية لإنقاذ الإنسانية، وبوصفه الترجمة العلمية للمنهج الإلهي».[3]

كما أنهما يشتركان في المرجعية، فكلاهما اعتمدا على الإسلام في صياغة مشروعه النهضوي، مالك بن نبي كان شغله الشاغل هو تخلف العالم الإسلامي، لذا كانت كتبه كلها تدعو لإحياء مجد الحضارة الإسلامية، ولا يكون ذلك بالاعتماد على حضارة أخرى وأدواتها،

(1) إبراهيم أعراب، ص 51.

(2) سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 05.

(3) المصدر نفسه، ص 186،187.

ورأى ابن نبي أنه من المستحيل أن يكون هناك انبعاث حضاري خارج مجال العقيدة: « فالحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها».[1]

و كانت إسلامية مالك بن نبي راسخة فيه منذ طفولته، و يعبر عنها بتصرفاته وسلوكه ولا يزال يذكرها ويعبر عنها بعد تقدم سنه:« وربما منذ تلك الفترة بالذات بدأت أكثر من التردد على المسجد، وخاصة أيام العطل، إذ كانت تلذ لي بصورة خاصة المشاركة في صلاة الجمعة».[2] كما كان يتأثر بكل ما له علاقة بالدين والعقيدة قولا وعملا، ويستشهد بمقولة **محمد إقبال** التي أخذها هذا الأخير عن والده كنصيحة أوصاه بها، يقول إقبال:« أشد ما أثر في حياتي نصيحة سمعتها من أبي: اقرأ القرآن وكأنه أنزل عليك».[3]

ولهذا حاول ابن نبي أن يقرأ القرآن قراءة جديدة بمنهج جديد، وقدم لنا كتابه (الظاهرة القرآنية)، وهذا الكتاب هو الذي استفتح به مشروعه النهضوي، واستهل به مسيرته الفكرية: « أعتقد أن هذا الاستفتاح بهذا الكتاب، له دلالته المميزة، فلم يكن مجرد صدفة أو رغبة، بل كان تعبيرا صادقا عن عقيدة قرآنية راسخة ».[4]

و كان ابن نبي إسلامي الفكر وذلك من خلال إطلاعه على التاريخ الإسلامي بشكل عميق، وتلخيص حركته في منحنى بياني واضح، يظهر فيه لحظة البداية ونقطة الأوج وعلامة الانكسار والانحطاط، فكانت البداية في نزول الوحي على النبي ﷺ في غار حراء بينما تمثل معركة صفين عنده نقطة الانكسار، فامتد الإسلام بعدها أفقيا بعد أن كان اتجاهه عموديا، وبدأ بالانحدار بعد سقوط دولة الموحدين، وسماه عصر ما بعد الموحدين. [5]

أما سيد قطب اشتهر في مجال النقد والأدب، وألف عددا من كبيرا من المؤلفات في هذا المجال، حيث كتب القصائد والروايات والشعر والكتب المدرسية لوزارة التربية والتعليم وقصص الحب، واستنكر في وقت لاحق سيد قطب نفسه معظم هذه الأعمال ووصفها بأنها غير إسلامية، وبدأ التعامل بشكل حصري تقريبا مع الإسلام في كتاباته منذ عام 1948. [6]

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 56.

(2) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، الطفل، ص 25.

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 65.

(4) ابن إبراهيم الطيب، ص 174.

(5) مولود عويمر، ص 93.

(6) Andre Kahlmeyer, **Sayyid Qutb - an Islamic Fundamentalist,** GRIN Verlage, Germany, 2003, p 04

وبهذا تحول بشكل جذري إلى مجال الفكر الإسلامي، وأصبح أحد أبرز رواده، وهو منذ البداية رأى أن مشكلة العالم الإسلامي هي مشكلة إيمانية بالأساس، ولا يمكن فهمها إلا من خلال الإسلام ذاته، ولهذا دعا إلى إقامة المجتمع الإسلامي، وهو الهدف الذي سعى إليه سيد قطب في معظم كتاباته.

و رأى أن الإسلام الذي هو موجود وجودا واقعيا في هذه الأرض منذ اثني عشر قرنا، لا يمكن محوه من الأرض، وأن فطرة الله التي فطر الناس عليها، لن تغلبها محاولات الاستعمار الصليبي والصهيوني.[1] ويضيف أن بقاء الحضارة المادية وإفلاسها، يجعل من البشرية تتطلع إلى فجر جديد وإلى حضارة إنسانية أرقى، ولن تكون إلا بالرجوع إلى الإسلام.[2]

وعليه يؤكد أنه لا مفر من قيام المجتمع الإسلامي، وإن لم يقم اليوم فسيقوم غدا، وإن لم يقم هنا فسيقوم هناك، ويعتبر قيام هذا المجتمع ضرورة إنسانية وحتمية فطرية، ودوافع قيامه أقوى من الصهيونية والصليبية ومن الأجهزة القمعية وأقوى كذلك من جهل المسلمين بالإسلام.[3]

وهذا ما أدى به إلى تفسير القرآن الكريم تفسيرا جديدا في كتابه (في ظلال القرآن)، وأصبح صاحب مدرسة جديدة في التفسير، ومنهجه في دراسة القرآن وتفسيره، كان على ثلاث مراحل متدرجة:

المرحلة الأولى: المنهج الجمالي، حيث تناول القرآن من زاوية فنية وجمالية.

المرحلة الثانية: المنهج الفكري، وفيه تناول القرآن من زاوية فكرية عقلية.

المرحلة الثالثة: المنهج الحركي، ومن خلاله أسس ما يسمى بمدرسة التفسير الحركي، لما أضافه من أفكار حركية وتربوية على تفسيره.[4]

كما أنه في مواجهة الشيوعية والرأسمالية كتب (العدالة الاجتماعية في الإسلام) و(السلام العالمي في الإسلام) و(معركة الإسلام والرأسمالية)، وفي مواجهة انحرافات الحضارة المادية وزيفها كتب(الإسلام ومشكلات الحضارة)، وفي مواجهة العقائد والتصورات الخاطئة كتب(خصائص التصور الإسلامي ومقوماته) و(هذا الدين)، وفي منطلقات العمل وخطواته الحركية كتب (معالم في الطريق).[5]

(1) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص 148 .

(2) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، ص 34.

(3) المصدر نفسه، ص 39.

(4) صلاح عبد الفتاح الخالدي، المنهج الحركي في ظلال القرآن، ط2، دار عمار، عمان، 2000، ص 14.

(5) عبد الله العقيل، من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة، الجزء الأول، ط7، دار البشير، 2008، ص 314.

أما الأمر الثالث الذي يشترك فيه مالك بن نبي مع سيد قطب فهو التنويه بعطاء الحضارة الإسلامية وإبراز إسهاماتها، فالحضارة الإسلامية في عصورها الزاهرة شكلت أحد القضايا الكبرى التي نالت اهتمام ابن نبي، ووضح في أكثر من كتاب إسهاماتها في المسيرة الحضارية، ودورها في دفع عجلة التاريخ في أوربا. يرى مالك بن نبي أن الأوربيين استفادوا من الحضارة الإسلامية خلال الحروب الصليبية:« حتى إذا جاءت الحروب الصليبية وجدنا الحضارة الأوربية تخرج عن حدودها لتجني حصادا طيبا من الحضارة الإسلامية ».[1]

والحروب الصليبية شكلت منعرجا في تاريخ أوربا، فالاحتكاك بين الشعوب الأوروبية والإسلامية تحول بعد الحروب والمعارك إلى اكتشاف للآخر، والتعرف على عاداته وثقافته ولغته وحقيقة دينه، وأكثر من ذلك قد نقلت الشعوب الأوروبية معها كنوز الحضارة الإسلامية التي استفادوا منها في نهضتهم. وفي العصر الحديث استولى الأوروبيون على قسم كبير من العالم الإسلامي، وتنكروا لفضل حضارة العرب عليهم:« وليس يغيب عن بالنا أن أوروبا التي اعتقدت أن العناية قد اختارتها لتستودعها مصائر الإنسانية، قد أخذت منذ عصر(بوكاشيو) تتنكر للحضارة الإسلامية تنكرا خالصا سهلا».[2]

ويشير ابن نبي أنه من سوء حظ الإنسانية أن نسيت أوربا إسهامات الحضارة الإسلامية، واختزلت التاريخ البشري، حيث يبدأ عندها من (الأكروبول) في أثينا، وينتهي عند قصر (شايو) في باريس، لكنهم لو دققوا النظر لوجدوا هوّة كبيرة تفصل حضارة أرسطو وحضارة ديكارت، وأن تلك الهوة من القرون هي الحضارة الإسلامية. [3]

كما يمدنا ابن نبي بمثال عن إسهامات الحضارة الإسلامية، حيث يذكرنا بفكرة الدورة الدموية التي هي فكرة طبيب عربي في القرن الثاني عشر الميلادي هو **ابن النفيس**، لكنها لم تبدأ طريقها العلمي إلا مع الطبيب الإنكليزي **هارفي** بعد أربعة قرون. [4]

ويشير ابن نبي إلى خاصية هامة أضافها العقل المسلم في تاريخ الحضارات، وتتمثل في النظام العشري في الحساب، وعلم الجبر الذي نقل الأرقام من صورتها المحسوسة إلى الرموز المجردة، ولولا هذه الإضافة، لما وصل التقدم التكنولوجي في القرن العشرين إلى ما وصل

---

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 40.

(2) المصدر نفسه، ص 42،43.

(3) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 152،153.

(4) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 103.

إليه، وهذا وحده كفيل بأن يجعلنا ندرك ما يدين به العقل الإنساني للعقل الإسلامي من وسيلة لا يستطيع بدونها السير والتقدم في ميدان العلوم، ونحن ندين بوضع هذا النظام وذاك العلم لـذلك المناخ العقلي الذي كونته القيمة القرآنية في المجتمع الإسلامي.(1)

كما أنه بين لنا كشعب عربي وإسلامي، لا نعرف شيئا يسمى الوقت، ولا ندرك معناه، ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن، الذي يتصل اتصالا وثيقا بالتاريخ مع أن فلكيا عربيا مسلما هو **أبو الحسن المراكشي،** الذي يعتبر أول من أدرك هذه الفكرة الوثيقة الصلة بنهضة العلم المادي في عصرنا.(2)

ولكن من جهة أخرى حذر مالك بن نبي المسلمين من اتخاذ حضارتهم فقط موضوعا للفخر والتباهي والتغني بالماضي المجيد، وفي هذا السياق انتقد بشدة فكرة ترويج كتاب (شمس الله تشرق على الغرب) **لزيغريد هونكه،** وذلك بمناسبة انعقاد مؤتمر العمال الجزائريين بأوربا في باريس، حيث وزعت نسخا من هذا الكتاب بهذه المناسبة، حتى ينشغل هؤلاء العمال عن مطالبهم الراهنة، وإغراقهم في الاعتزاز بالماضي. (3) ورأى مالك بن نبي أن هذه الحادثة تكشف عن جانبين:« الجانب الذي يبرز حساسية الجماهير المسلمة لأمجاد ماضيها، والجانب الذي يكشف عن إمكان استغلال هذه الحساسية لإلفات تلك الجماهير عن حاضرها». (4)

وحول نفس الجانب المتعلق بعطاء الحضارة الإسلامية، يرى سيد قطب أن الوثبة الكبرى والفريدة التي حققها الإسلام في تاريخ البشرية، هي التي أثرت الحضارة الإسلامية. فالخطوط العريضة التي تركتها موجة المد الإسلامي في حياة البشرية كلها، قد ترسبت آثارها في التاريخ البشري، فحركة الإصلاح الديني التي قام بها **مارتن لوثر** و **كالفن** في أوربا، وحركة الإحياء التي تقتات منها أوربا حتى اليوم، وحركة تحطيم النظام الإقطاعي في أوربا، والانعتاق من حكم الأشراف، وحركة المساواة وإعلان حقوق الإنسان، وحركة المذهب التجريبي التي قام عليها مجد أوربا العلمي، وانبعثت منها الفتوحات العلمية الهائلة في العصر الحديث، وأمثالها من الحركات الكبرى، التي يحسبها الناس أصولا في التطور التاريخي، كلها قد استمدت من ذلك المدّ الإسلامي الكبير وتأثرت به تأثرا أساسيا عميقا. (5)

(1) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص182،183.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص146.

(3) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الحديث، ط1، دار الإرشاد، بيروت، 1969، ص 16،17.

(4) المصدر نفسه، ص 17

(5) سيد قطب، هذا الدين، ص 70،71.

ويرى سيد قطب أنه من جامعات الأندلس، ومن تأثيرات حضارة الشرق الإسلامي التي أصبحت حضارة عالمية، ومن الترجمات الأوروبية لتراث العالم الإسلامي، انبثقت حركة الإحياء الأوروبية في القرن الرابع عشر وما تلاه، وانبثقت كذلك الحركة العلمية الحديثة وبخاصة الطريقة التجريبية. [1]

ويشير سيد قطب إلى أن مناهج البحث العلمي قد نشأت في جامعات الأندلس والشرق ــ كما يقول **بريفولت** ــ وكانت أوربا في القرن الخامس عشر تنهل من هذه الجامعات، وتعرف لأول مرة في تاريخها شيئا عن هذه المناهج، وشيئا عن المنهج التجريبي الذي عرف به فيما بعد **روجر بيكون** و **فرانسيس بيكون**، والأول يعترف اعترافا صحيحا بأنه اقتبس من العالم الإسلامي. [2]

وفي هذا يقول **بريفولت** في كتابه (بناء الإنسانية):« ليس لروجر بيكون ولا لسميه الذي جاء بعده الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوربا المسيحية، والمناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي، هي طرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوروبية، وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر بيكون قد انتشر انتشارا واسعا، وانكب الناس في لهف على تحصيله في ربوع أوربا». [3]

**المطلب الثاني: نقاط الاختلاف**

بالرغم من وجود مواقف متشابهة بين مالك بن نبي وسيد قطب، إلا أنهما يختلفان في أمر أساسي، فالمشروع النهضوي عند مالك بن نبي يقوم على أساس الإصلاح، بينما عند سيد قطب يقوم على أساس إعادة البناء.

لقد حاول مالك بن نبي في جميع مؤلفاته ولقاءاته وندواته ومحاضراته، أن يعبر عن قناعته بأهمية التغيير الداخلي والذاتي للمسلمين بأنفسهم، وأن أزمتهم أزمة حضارية. ويؤكد على أن مسلم ما بعد الموحدين:« لم يتخلى مطلقا عن عقيدته، بل هو مؤمنا متدينا، ولكن عقيدته تجرّدت

---

(1) سيد قطب، هذا الدين، ص 73.

(2) سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة ، ص 34.

(3) المصدر نفسه، ص 35.

من فاعليتها، وعليه فالمشكلة ليست في أن نُعلّم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد لهذه العقيدة فاعليتها وقوّتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي».[1]

وهو يقع بفكره التجديدي ضمن التيار الإصلاحي الذي أسسه الإمام محمد عبده وينتمي إليه رشيد رضا ومحمد إقبال وعبد الحميد بن باديس. وقد أعجب مالك بن نبي بحركة الإصلاح التي قامت بها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ورأى فيها مزايا إيجابية لم يرها في مشروع محمد عبده الإصلاحي: «لقد كانت حركة الإصلاح التي قام بها العلماء الجزائريون أقرب هذه الحركات إلى النفوس، وأدخلها في القلوب، إذ كان أساس منهاجهم الأكمل قوله تعالى:﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** ﴾ ».[2]

وبرغم تأثر مالك بن نبي بالمدرسة الإصلاحية الجزائرية التي كان رائدها الأول الشيخ عبد الحميد بن باديس، إلا أنه أخذ على جمعية العلماء المسلمين ابتعادها عن منهاجها حين رضيت عام 1936 المشاركة في الوفد السياسي الجزائري الذاهب إلى باريس للتفاوض مع الفرنسيين، باحثة بذلك عن سبيل الخلاص في غير مكانه الصحيح:« فبأي غنيمة أرادوا أن يرجعوا من هناك، وهم يعلمون أن مفتاح القضية في روح الأمة لا في مكان آخر؟» [3]

وهنا يكمن انتقاد ابن نبي لدخول جمعية العلماء في المعترك السياسي:« لقد فقدت الكلمة قيمتها بانتقالها من النادي أو المسجد إلى المقهى، منذ سلمت القيادة (المعممة) زمام الأمور للقيادة (المطربشة)». [4] ويراه بمثابة أول انحراف للحركة الإصلاحية الجزائرية:« وهنا يظهر السبب الذي دعا العلماء إلى أن يسيروا عام 1936 في القافلة السياسية التي ذهبت إلى باريس، كأكبر سبب جرّ الحركة الإصلاحية الجزائرية إلى أول انحرافها». [5]

ويعتقد ابن نبي أن العلماء لم يكن في استطاعتهم مواجهة هذا التيار لأنهم لا يشعرون به، ولا يؤيدون من يشعر بخطورته، وحسب رأيه كانوا يفضلون من يخون عهدهم، ويرضي غرورهم، على من يُخلص لهم وينقد سلوكهم، وهذا السبب في فتور علاقاتي بهم خاصة مع الشيخ العربي التبسي. [6]

---

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 54.
(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 27.
(3) المصدر نفسه، ص 29.
(4) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص 384.
(5) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 29.
(6) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص 386.

ورأى ابن نبي أنه لم يكن العلماء على جانب من الخبرة بوسائل الاستعمار في مجال الصراع الفكري، حتى يفطنوا إلى هذا الانحراف. [1] ولكن رغم ذلك يؤكد ابن نبي أنه مهما كان شأن جمعية العلماء إزاء ذلك الانحراف، ومهما كان أحيانا تفكيرها غير منهجي، إلا أنها لا تزال في طليعة النهضة الجزائرية الصحيحة، ومن أقوى محركاتها. [2]

كما كان ابن نبي معجبا بحركة الإخوان المسلمين ومؤسسها حسن البنا، إذ كان يعتبره مصلح وعالم مجدد:« بعث في الناس إسلاما خلع عنه سدول التاريخ... ويؤثر تأثيرا عميقا في سامعيه، فما ذلك إلا لأنه لم يكن يفسر القرآن، بل كان يوحيه إلى الضمائر التي كان يزلزل كيانها، فالقرآن لم يكن على شفتيه وثيقة باردة، أو قانونا محررا، بل كان يتفجر كلاما حيا، وضوءا آخذا يتنزل من السماء، فيضيء ويهدي، ومنبعا للطاقة يكهرب إرادة الجموع». [3]

أما سيد قطب فإنه يصوغ مشروعه النهضوي بإحداث كل قطيعة، لا مع ما وصلته الحضارة الغربية من تطور في المناهج وما بلغته من نتائج، بل قطيعة حتى مع واقع المسلمين المعاصر، وأن واقع المسلمين اليوم لا يغير إلا من خلال المعايشة للتجربة الأولى وإعادة إحيائها من جديد:« أما المجتمع القائم فمع تبنيه للإسلام، إلا أن واقعه الاجتماعي واقع جاهلي، يقتضي الهدم من أجل البناء».[4]

ويرى سيد قطب أن هذا الواقع يعيش في جاهلية، في التصورات والعقائد والعادات والتقاليد والثقافة والفنون والآداب والشرائع والقوانين، والأمل الوحيد أن تُقوّض هذه الجاهلية، وأن تُهدّم من أساسها:« إن مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع، مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه، هذا الواقع الذي يصطدم اصطداما أساسيا بالمنهج الإسلامي وبالتصور الإسلامي، والذي يحرمنا بالقهر والضغط أن نعيش كما يريد لنا المنهج الإلهي أن نعيش».[5]

ويرى أن هذه الجاهلية تقوم على أساس:« الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية،إنها تسند الحاكمية إلى البشر،فتجعل بعضهم لبعض أربابا».[6]

---

(1) مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص 319.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 28.

(3) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 157،159.

(4) علي بودربالة، ص144

(5) سيد قطب، معالم في الطريق، ص19

(6) المصدر نفسه، ص8.

ويذهب سيد قطب إلى أن الفلسفة كما تصورتها المجتمعات الإغريقية القديمة، وكما هي في الفلسفة الغربية الحديثة، وكما ظهرت في الفكر الإسلامي في بداياته الأولى، من بين الأسباب التي أدت بالمجتمعات الإسلامية إلى الانحراف على نهج الإسلام، وكذلك الحضارة الغربية المعاصرة وما أفرزته من نتائج، قد عمقت الهوة بين الإسلام وأهله، وجعلت المسلمين كمجتمعات تتخبط في الجاهلية نتيجة تأثرها بهذه الحضارة. ولهذا يرى سيد قطب أنه:« من حق الإسلام أن يتحرك ليحطم الحواجز من الأنظمة والأوضاع التي تغل من حرية الإنسان في الاختيار...ومن حق الإسلام أن يخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ليحقق إعلانه العام بربوبية الله للعالمين وتحرير الناس أجمعين».[1]

ويضيف سيد قطب إلى أن المجتمع المسلم لا يمكن أن يقوم حتى تنشأ جماعة من الناس تقرر أن عبوديتها الكاملة لله وحده، وأنها لا تدين بالعبودية لغير الله، عندئذ تكون هذه الجماعة مسلمة، ويكون هذا المجتمع الذي أقامته مسلما كذلك. [2]

أما الأمر الآخر والأساسي الذي يختلفان فيه، هو الموقف من الحضارة الغربية، فمالك بن نبي يذهب إلى ضرورة الاستفادة من الحضارة الغربية، بينما سيد قطب يذهب إلى إحداث القطيعة مع هذه الحضارة.

لقد شغف مالك بن نبي بالفكر الغربي قبل وصوله إلى باريس، قلب الحضارة الغربية، وتحدث عن مطالعاته واقتنائه لكتب الفكر الغربي القديم والحديث، وحرص دائما على قراءة آخر إصداراته الأدبية وإنتاجه الفكري، وتزخر كتبه بعناوين غربية ومصطلحات متعددة في الأنثربولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع، ونجد أيضا ابن نبي يستشهد بالأناجيل والتراث الغربي القديم والحديث. ولهذا يرى أن البشرية مدينة للحضارة الغربية في كثير من المجالات: « إن أوربا لم تحكم العالم فحسب، بل إنها قد غيرته أيضا، فالعالم الراهن قد وجد تحت وطأة عصاها السحرية، أو تحت وطأة سوطها اللعين، والحق أن هذا هو الشكل المزدوج الذي يكون جملة الدور التاريخي الذي قامت به أوربا منذ قرنين من الزمان، فلو أننا لم نتحدث إلا عن عصاها السحرية كما يفعل الاستعمار، فلسنا نستخدم سوى شهادة زور في التاريخ، ولكنا أيضا نقدم شهادة أخرى مزورة لو أننا اقتصرنا منهجيا على التحدث عن سوطها، فأوربا لم ترد تمدين

(1) سيد قطب، معالم في الطريق، ص80.

(2) المصدر نفسه، ص86،87.

العالم، هذا حق، ولكنها وضعته على طريق الحضارة، حين جعلت تحت تصرفه الوسائل المادية ليتبع هذا الطريق ».[1]

ويظهر هذا التأثير حين يستشهد في كتبه بنصوص من الإنجيل والتوراة خاصة في كتابه (الظاهرة القرآنية)، أين خصص فصلا كاملا للمقارنة بين القرآن والكتاب المقدس في دراسته لسورة يوسف. [2]

وتصورات مالك بن نبي عن الغرب نابعة من كونه عاش طويلا في فرنسا، وزار معظم الدول الأوروبية الكبرى، تعمقت معرفته بالمجتمع الغربي، وتعرف أكثر على الحضارة الغربية من خلال زوجته الأوروبية، وقد أشار كثيرا في مذكراته بشكل خاص إلى هذه الصور الثقافية المتجذرة في الموروث الحضاري الغربي. [3]

وبهذا جمع مالك بن نبي بين ثقافة الإسلام وثقافة الغرب، وقد قال عنه الكاتب الكبير **أنور الجندي:**« مالك بن نبي يختلف كثيرا عن الدعاة والمفكرين والكتاب، فهو فيلسوف أصيل له طابع العالم الاجتماعي الدقيق، الذي أتاحت له ثقافته العربية والفرنسية أن يجمع بين علم العرب وفكرهم المستمد من القرآن والسنة والفلسفة والتراث العربي الإسلامي الضخم، وبين علم الغرب وفكرهم المستمد من تراث اليونان والرومان والمسيحية». [4]

ولكن من جهة أخرى يشير مالك بن نبي إلى أن نظرة الغرب للآخر تبقى دائما قائمة على تصور مادي بحت:« لقد بلغت أوربا الغاية في الفن والصناعة، ولكنها ارتدّت عن المثل الأخلاقية، فلم تعد تعرف شيئا من الخير للإنسانية فيما وراء حدود عالمها، الذي لا يمكن فهمه إلا بلغة المادة ». [5]

وحول أثر النزعة الآلية المادية على الأخلاق في الغرب، يستنتج مالك بن نبي أن أوربا النازعة إلى "الكم" وإلى "النسبية"، قد قتلت عددا كبيرا من المفاهيم الأخلاقية حين جردتها من

(1) مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، ص255

(2) مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ط5، دار الفكر، دمشق،2000 ، ص211،266

(3) مولود عويمر، ص 143

(4) أنور الجندي، الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965، ص64.

(5) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص168،169.

معانيها النبيلة، وأحالتها ضروبا من الكلمات المنبوذة في اللغة، طريدة مـن الاسـتعمال ومـن الضمير. [1] ومن ثم يطرح ابن نبي أهمية التوازن والتعادل:« وما كان لحضـارة أن تقـوم إلا على أساس من التعادل بين الكم والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب، فأينما اختـل هذا التعادل في جانب أو في آخر كانت السقطة رهيبة قاصمة». [2]

أما سيد قطب رأى أن الحضارة الغربية قامت على أساس أن الحيـاة مـادة، وأن النتـائج المترتبة على هذا الأساس كانت حسب رأيه من بين الأسباب التي عمقت الهوة بـين الإسـلام وأهله نتيجة تأثر المسلمين بهذه الحضارة. ولهذا كثيرا ما كان يهاجم أمريكا وحضارتها، أثنـاء وجوده هناك، ويبرز مآسيها وأمراضها، ويبين بالمقابل ما في الإسلام من خير، قال:« بعـض هؤلاء الأمريكيين كانوا يواجهوننا نحن القلائل المنتسبين إلى الإسلام ـ في أمريكا في السنوات التي قضيتها هناك ـ وكان بعضنا يتخذ موقف الدفاع والتبرير، وكنت على العكس أتخذ موقف المهاجم للجاهلية الغربية، سواء في معتقـداتها الدينيـة المهلهلـة أو أوضـاعها الاجتماعيـة والاقتصادية والأخلاقية المؤذية». [3]

و قدم لنا سيد قطب العديد من الرؤى والتحليلات التي تضمنتها مؤلفاتـه حـول حضـارة الغرب، وخاصة كتابه (الإسلام ومشكلات الحضارة).

ويلخص سيد قطب أهم عناصر مأساة الحضارة الغربية من خلال عدد من الظواهر تتمثـل في جهلنا المطبق بالإنسان، على الرغم من سعة علمنا نسبيا بالمادة، وتخبط الحيـاة البشـرية لقيامها على أساس من هذا الجهل، منذ أن انحرفت عن المنهج الذي وضعه للإنسـان صـانعه الحكيم، الخبير بفطرته وبخصائصه، وقيام حضارة مادية لا تلائم الإنسان، ولا تحترم خصائصه تعامله بالمقاييس الآلية وبالمقاييس الحيوانية، وبروز آثار هذه الحضارة وتضخمها في الأمم التي وصلت إلى قمة الحضارة المادية. [4]

وقد رأى في كتابه (معالم في الطريق) أن البشرية اليوم على حافة الهاويـة، وأن الإنسـانية مهددة ليس فقط بواسطة الإبادة النووية، ولكن بغياب القيم، لأن الماركسية فشـلت فـي إنقـاذ الإنسانية.[5]

(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص128

(2) المصدر نفسه، ص169

(3) صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب الشهيد الحي، ص129.

(4) مالك بن نبي، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص7،8.

(5) Sayyid Qutb, **Milestones (Ma'alim fi'l-tareeq)**, Edited by: A.B. al-Mehri, Maktabah Booksellers and Publishers, Birmingham, England, 2006, p 12.

ويفرد سيد قطب تحليلا مطولا لكتاب (الإنسان ذلك المجهول) الذي ألفه العالم الفرنسي الكبير **ألكسيس كاريل** كشاهد إثبات يحلل أزمة الحضارة المعاصرة، ويبحث عن السبيل الذي من خلاله يخرج الإنسان الغربي من دائرة علوم الجماد إلى رحابة علوم الحياة: « يجب أن يكون الإنسان مقياسا لكل شيء. ولكن الواقع هو عكس ذلك، فهو غريب في العالم الذي ابتدعه، إنه لم يستطع أن ينظم دنياه بنفسه، لأنه لا يملك معرفة عملية بطبيعته، ومن ثم فإن التقدم الهائل الذي أحرزته علوم الجماد على علوم الحياة، هو إحدى الكوارث التي عانت منها الإنسانية، فالبيئة التي ولدتها عقولنا واختراعاتنا غير صالحة، لا بالنسبة لقوامنا ولا بالنسبة لهيئتنا، إننا قوم تعساء، لأننا ننحط أخلاقيا وعقليا، إن الجماعات والأمم التي بلغت فيها الحضارة الصناعية أعظم نمو وتقدم، هي على وجه الدقة الجماعات والأمم الآخذة في الضعف، والتي ستكون عودتها إلى البربرية والهمجية أسرع من عودة غيرها إليها». (1)

ويضيف ألكسيس كاريل في تشخيصه لأزمة الحضارة المعاصرة، من منطلق عدم معرفتها بحقيقة الإنسان:« إن الحضارة العصرية تجد نفسها في موقف صعب، لأنها لا تلائمنا، لقد أنشئت دون أية معرفة بطبيعتنا الحقيقية، إذ أنها تولدت من خيالات الاكتشافات العلمية، وشهوات الناس وأوهامهم ونظرياتهم ورغباتهم، وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا، إلا أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا وشكلنا». (2)

وهذا ما جعل سيد قطب يعتبر أن الحضارة الغربية مصدرها واحد، هو تلك الحضارة المادية التي لا قلب لها ولا ضمير، تلك الحضارة التي لا تسمع فيها إلا صوت الآلات، ولا تتحدث إلا بلسان التجارة، وقد بعث برسالة إلى أحد أصدقائه وهو في أمريكا يبين له فيها أن الواقع في بلادنا لا يرضي أحد، ولكن الممكنات أمامها كثيرة لو وثقنا في أنفسنا، وفي رصيدنا المكنون، ولو أنك عشت في أمريكا بعض الوقت كما عشت، لحمدت للشرق روحه، رغم هذا الخمول الذي يعانيه. (3)

كما أنه كتب إلى صديق آخر وهو في أمريكا:« كم أحتاج إلى التحدث مع شخص حول مواضيع أخرى غير المال، ونجوم السينما ، ونماذج السيارات».(4)

(1) مالك بن نبي، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص112.

(2) المصدر نفسه، ص111.

(3) علي شلش، التمرد على الأدب دراسة في تجربة سيد قطب، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1994 ، ص130،131.

(4) John Calvert, **The World is an Undutiful Boy ! Sayyid Qutb's American Experience** , Islam and Christian-Muslim Relations, vol 11, n°1, (2000), p 91.

ورأى سيد قطب في تحليله لطبيعة هذه الأزمة، أن صانعي هذه الحضارة الحديثة لم يكن لديهم العلم بحقيقة هذا الإنسان وخصائصه، كما لم تكن لديهم الرغبة في احترامه وتكريمه، وهذا راجع إلى ما يسميه سيد قطب بالفصام والنكد بين الدين والحياة:« لقد تم ذلك الفصام والنكد في ظروف نكدة، وكانت له آثاره المدمرة في أوربا، ثم في الأرض كلها، حين طغت التصورات الغربية والأنظمة الغربية والأوضاع الغربية على البشرية كلها، في مشارق الأرض ومغاربها».[1]

ومن نتائج هذا الفصام أن تسير أوربا في هذا الطريق البائس، وأن تنتهي إلى هذه النهاية التعيسة، حيث يتعذبون بني البشر داخلها، ويحاربون بعضهم البعض، بينما هم عاجزون عن معرفة طريق الخلاص. [2]

يرى الدكتور ألكسيس كاريل أن طريق الخلاص هو:« مزيد من علوم الإنسان، يمكننا من إعادة إنشاء الإنسان، فالإنسان يجب أن يكون مقياسا لكل شيء، فالعلاج الوحيد الممكن لهذا الشر المستطير، هو معرفة أكثر عمقا بأنفسنا، ومادامت الأحوال الطبيعية للحياة قد حطمتها المدنية العصرية، فقد أصبح علم الإنسان أكثر العلوم ضرورة» [3]

لكن سيد قطب يرى أن المزيد من علوم الإنسان لا يكفي لوحده كما ذهب الدكتور كاريل، ولا يمكن أن نثق مثله هذه الثقة المطلقة بالنتائج التي يمكن أن نصل إليها من خلال هذه العلوم، ومن العجيب أن يتم حل مشكلة الحضارة من خلال المزيد من علوم الإنسان فقط. [4]

ولهذا فمن خلال دراسته لموقف الدكتور كاريل، رأى أنه لم يتخلص من سجن هذه الحضارة، لأنه نشأ في ظلها، وفي بيئة آمنت بالعلم التجريبي إيمانا مطلقا، ولهذا: « نحن أصحاب المنهج الإسلامي للحياة، يجب أن نتقدم لحمل العبء لأننا نملك منهجا للحياة لا يعادي العلم مطلقا، ويرحب بمزيد من علوم الإنسان على وجه الخصوص. ولكنه في الوقت ذاته لا يكل لهذا العلم وحده بناء الحياة الإنسانية، وإنما يضع الإطار العام الذي يعمل فيه العلم ويعمل فيه العقل في دائرة مأمونة. هذا الإطار من صنع الذي "يعلم" حق "العلم" حقيقة هذا الإنسان وفطرته وطاقاته وحاجاته الحقيقية، فلا تخفى عليه من الإنسان خافية». [5]

(1) سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، ص 25.
(2) المصدر نفسه، ص 25 .
(3) سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص 168.
(4) المصدر نفسه، ص 169.
(5) المصدر نفسه، ص 170،172،173.

ويضيف سيد قطب أن هذا الإطار واسع جدا، شامل للإنسان كله، تدور الحياة البشرية في داخله على محور ثابت، فتتحرك دائما حول هذا المحور، وداخل هذا الإطار، حركة نامية متجددة وهي في الوقت ذاته آمنة سالمة، وأن منهجنا هو منهج الحياة الإنسانية بكل مقوماتها، المنهج الذي وضعه الله وارتضى أن تسير وفقه الحياة. (1)

وفي الحقيقة أن المفكر الكسيس كاريل لم يكن منفردا في تحليله لأزمة الحضارة المعاصرة بل ذهب **ألبرت اشفيتسر** إلى أن الحضارة بكل بساطة معناها: « بذل المجهود بوصفنا كائنات إنسانية من أجل تكميل النوع الإنساني، وتحقيق التقدم في أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعي، وهذا الموقف العقلي يتضمن استعدادا مزدوجا: فيجب أولا أن نكون متأهبين للعمل إيجابيا في العالم والحياة، ويجب ثانيا أن نكون أخلاقيين».(2)

ولكنه أشار إلى أننا نعيش اليوم في ظل أزمة حضارة: « نحن نعيش اليوم في ظل انهيار الحضارة وهذا الوضع ليس نتيجة الحرب، إنما الحرب مجرد مظهر من مظاهره، لقد تجمد الجو الروحي في وقائع فعلية ينعكس أثرها عليها انعكاسا له نتائج مدمرة من كل ناحية، وهذا التفاعل بين ما هو مادي وما هو روحي، قد اتخذ طابعا مضرا كل الأضرار».(3)

ولهذا فصانعي هذه الحضارة الحديثة لم يكن لديهم بالفعل العلم بحقيقة هذا الإنسان وطبيعة هذه الحياة، وفكرة التوازن بين ما هو مادي وما هو روحي لأن :« رغيف الخبز مثلا أنفع للبشر من الوصول إلى القمر، والعبرة في منجزات البشر بما ينفع أكبر عدد من الناس وييسر لهم أسباب الاستقرار والأمن، لا بما يبهر العيون ويرد الإنسان إلى الشعور بالقلق وانعدام الأمن. إن الصاروخ الذي دفع مركبة القمر في الفضاء، يقوم على النظرية نفسها التي يقوم عليها الصاروخ الذي يعبر القارات ليخرب المدن ويقضي على ألوف الناس». (4)

لذا نجد أن الكثير من مفكري أوروبا عالجوا أزمة الحضارة وأزمة الإنسان المعاصر، ولم يجدوا غير الإسلام علاجا للبشرية، **فبرنارد شو** يقول:« أنا على يقين من أن دين محمد سيكون دين أوروبا من غير شك، إنه قد أخذ الأوروبيون يقبلونه اليوم، وفي القرن التالي سيكون أهل أوروبا أكثر معرفة بفائدة اعتقاد محمد في حل مشاكلهم». ويقول **أرنولد توينبي:**« إن الإسلام

(1) سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص173

(2) ألبرت اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة:عبد الرحمان بدوي، المؤسسة المصرية العامة، 1963، ص05.

(3) المرجع نفسه، ص11.

(4) حسين مؤنس، الحضارة، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، عدد1 ، 1978، ص09.

قد قضى على النزعة العنصرية والصراع الطبقي، بتقرير مبدأ الإخاء والمساواة المطلقة بين المسلمين، وعلى الغرب أن يأخذ بهذا المبدأ الإسلامي، لتنجو المدنية الحالية مما يدب فيها اليوم من عناصر الفناء» . ويقول **اللورد هنري**: « لو ندبت لجنة من الإنجليز الأكفاء لفحص الدين الصالح لأن يتدين به العالم كله، لأجمعوا على اختيار الإسلام». (1)

وها هو المفكر **رجاء جارودي** (1913) اعتنق الإسلام بعدما أحس بإفلاس الحضارة الغربية، وبعدما درس الإسلام دراسة خبير بالأديان والفلسفات، عارف بالحضارات البشرية وأسرار ازدهارها وانهيارها.

يرى جارودي أن الإسلام عند مولده أنقذ العالم من الانحطاط الشامل، فقد كانت الإمبراطوريات التي تسود العالم مفككة منحلة سواء الفارسية أو الرومانية، ثم جاء القرآن معلنا بقوّة علوّ الخالق ومجده الذي تفرد به، وبانيا على هذه الوحدانية نوعا جديدا من البشرية المتساوية في عبوديتها لله سبحانه، وبذلك منح الألوف المؤلفة من الناس وعيا بمدى الكمال الذي يحرزونه عندما يعرفون ربهم ويرتبطون به، إن "الربانية" هي الشرف الحقيقي للإنسان والبعد الذي يجتازه ليؤدي رسالته في الحياة. (2)

كما أنه يؤكد على أن الإسلام اليوم قادر على الإسهام بهذا العنصر الغالي لتحصين الإنسانية وحمايتها من المنزلق الذي يوشك أن يبتلعها، إن المدنية الحديثة قضت على التسامي الروحي، وأيقظت الجانب الحيواني، وأقرت نمطا من الحياة يمتاز بجنون التنمية وزيادة الإنتاج ثم تسخير هذه النتائج الكبيرة لخدمة أغراض خسيسة. (3)

يقول رجاء جارودي: « إن الثقافة الأوربية المعاصرة تنبثق من أصل مزدوج من التراث اليوناني الروماني، واليهودي المسيحي، وقد أغفلت عن عمد التراث العربي الإسلامي». كما أنه يقول:« إن نهضة الغرب لم تبدأ في إيطاليا مع إحياء الثقافة اليونانية الرومانية، بل بدأت في إسبانيا مع إشعاع العلوم والثقافة العربية الإسلامية، لكن هذه النهضة الغربية لم تأخذ من العلوم العربية الإسلامية سوى منهجها التجريبي، وتركت جانبا الإيمان الذي يوجهها نحو الله ويسخرها لخدمة البشر». (4)

---

(1) أنور الجندي، الإسلام والعالم المعاصر، ص379،380.

(2) محمد الغزالي، سر تأخر العرب والمسلمين، ط7، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005، ص 44.

(3) المرجع نفسه، ص44.

(4) المرجع نفسه، ص،46،49.

**استنتاج:**

هذه هي مقومات المشروع النهضوي عند مالك بن نبي وسيد قطب، ومن خلال هذه المقومات قد صاغا لنا مشروع حضاري من شأنه أن يقود الأمة نحو التقدم والتطور، كما أن هذه المقومات كفيلة بإحداث نهضة عربية شاملة، وذلك من خلال الجمع بين إصلاحية مالك بن نبي وثورية سيد قطب في رؤية منهجية واحدة وفي مشروع نهضوي واحد يجمع بين تغيير النخبة والجماهير معا، لأن منهج مالك بن نبي التغييري يبدو منهجا نوعيا يخص النخبة ولا يصل إلى الجماهير، فهو منهج إصلاحي أكثر منه منهج تغييري جذري، أما المفكر سيد قطب كان خطابه موجها للجماهير، وذلك بانضمامه لجماعة الإخوان المسلمين، التي كانت من أبرز الجماعات انتشارا في أوساط الجماهير.

**خاتمة:**

تم التطرق في هذا البحث إلى أطروحتين في الفكر العربي المعاصر، أطروحة مالك بن نبي وأطروحة سيد قطب، بهدف الوقوف عند إشكالية طالما شغلت اهتمام المفكـــرين العرب منذ الربع الثاني من القرن التاسع عشر ألا وهي إشكالية النهضة، وهذه الإشكالية لم يتفرد بها الفكر العربي، بل سبقه إليها الفكر الغربي.

وقد يكشف هذا البحث المتواضع بعض النتائج التي يمكن تلخيصها على النحو التالي:

ـ سبب إخفاق المشاريع النهضوية في الفكر العربي منذ أوائل القرن التاسع عشر، راجع إلى كون مفهوم النهضة لدى العرب لا يشير إلى واقع متحقق، بل إلـــى واقـــع يـــأملون تحقيقه، يقول محمد عابد الجابري:« عندما يتحدث العرب عن النهضـــة يتحـــدثون عـــن مشروع لم يتحقق بعد كاملا، عن مشروع لم يكتمل بعد حتى على صعيد التصور الذهني، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف والأحوال: فهو تارة نهضة أو يقظة وهو تارة بعث أو ثورة»، على عكس مفهوم "Renaissance" الذي يشير إلى واقـــع متحقق، لا إلى واقـــع يـــأملون تحقيقـــه، يقـــول محمـــد عابـــد الجـــابري:« مصـــطلح "Renaissance" قد صيغ بعديا للتعبير عن شيء قد كان، عن واقع تاريخي محدد المعـــالم والصفات، كامل الوجود والمقومات».

ـ سبب إخفاق المشاريع النهضوية في الفكر العربي منذ أوائل القرن التاسع عشر، راجع كذلك إلى تعدد الاتجاهات والمدارس واختلافها في ظل هذا الفكر، فمشكلة النهضة هـــي التي كانت ولا تزال وراء انقسام الفكر العربي إلى اتجاهات وتيارات، بداية مـــن أفكـــار رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، إلى الاتجاه الإصلاحي "جمال الـــدين الأفغـــاني، محمد عبده، محمد رشيد رضا، عبد الرحمان الكواكبي"، ثم الاتجـــاه القـــومي "بطـــرس البستاني، ابراهيم اليازجي، شكيب أرسلان، ساطع الحصري، زكي الأرسوزي، قسطنطين زريق، ميشيل عفلق" وصولا إلى الاتجاه الليبيرالي التغريبي " شبلي شميل، فرح انطون،

قاسم أمين، لطفي السيد، علي عبد الرازق، سلامة موسى، طه حسين"، بل نلمس هذا الاختلاف حتى على مستوى المدرسة الواحدة، فالاتجاه الإصلاحي على سبيل المثال، نرى فيه تيارين مختلفين، تيار ذهب إلى أن الإصلاح يبدأ من الأعلى ويهدف إلى التغيير الفوري بواسطة الانقلاب أو الثورة، وهذا ما سلكه "جمال الدين الأفغاني"، وتيار ذهب إلى أن الإصلاح يبدأ من الأدنى ويهدف إلى التغيير، وذلك بتهيئة الشعب وإعداده و تنشئته وتربيته، وهذا ما سلكه "محمد عبده". أما مفهوم " Renaissance " كان محل إجماع واتفاق في الفكر الغربي، لأنه كان بمثابة مفهوم محدد المعالم والصفات، فهذا الفكر رأى ضرورة قيام نهضة، وإحداث ميلاد جديد لأوروبا، وبالفعل تحقق هذا الميلاد بفعل حركات، من أبرزها: الحركة الإنسانية التي تزعمها كل من " دانتي، بترارك، بوكاشيو"، ثم حركة الإصلاح الديني التي نادى بها كل من "مارتن لوثر" في ألمانيا و"جون كالفن" في انكلترا، وصولا إلى الحركة العلمية التي تزعمها كل من "كوبرنيكوس، غاليليو، جوردانو برونو، كيبلر".

ـــ إن تعدد التيارات الفكرية في الفكر العربي حالة صحية في المجتمع، شريطة أن يكون تفاعل هذه التيارات فيما بينها بشكل إيجابي، وذلك لأجل مصلحة المجتمع العليا، المتمثلة بإرساء قواعد وقوانين لتنظيم هذا المجتمع، حيث يحترم فيه الإنسان ويوفر له عوامل إطلاق قدراته وإبداعاته من خلال مشاركته الفعالة في بناء مجتمعه وإتاحة الفرصة له لتحقيق طموحاته المشروعة. إلا أن الملاحظ مع الأسف أن تعدد التيارات الفكرية كثيرا ما يؤدي إلى صراعات غير بنّاءة، وهذا يعدّ في الحقيقة من أبرز الأسباب التي أدت وما زالت تؤدي إلى إخفاق المشاريع النهضوية في الفكر العربي منذ أوائل القرن التاسع عشر، ولعل أبرز صراع فكري كان بين دعاة الاتجاه الإصلاحي ودعاة الاتجاه الليبرالي التغريبي، حيث ذهب كل اتجاه إلى أن مشروعه النهضوي هو الأجدر بتحقيقه على أرض الواقع، ويساهم في تقدم المجتمع وتطوره، كما أن هذا الصراع بين التيارين أفرز لنا قضية " الأصالة والمعاصرة"، وقد طرحت هذه القضية نفسها على الفكر العربي الحديث

والمعاصر على أنها القضية الأولى والأساسية، وهذا ما جعل الفكر العربي يدور حـــول محور ظل دائما قطباه: التراث " الأصالة " من جهة، والفكر الأوروبي " المعاصرة" مـــن جهة أخرى.

ــ بروز الاتجاه القومي في الفكر العربي كان بتأثير من الفكر الغربي، لأن القومية هـــي ترجمة للاصطلاح الغربي " Nationalism " الذي يعبر عن ظاهرة برزت في المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر، ثم انتقلت إلى العرب، وأصبحت ظاهرة برزت في البلاد العربية مع مطلع القرن العشرين، وهذا ما أدى إلى حدوث صراع بينها وبـــين الإســـلام الذي يعتبر أن المسلمين حيثما كانوا أمة واحدة، يقوم الدين فيها مقام النسب، بـــل يتقـــدم عليه. والقوميون العرب بذلك يلتقون مع المفكرين الغربيين في الدعوة إلى قومية لا دينية، لأنهم واقعون تحت تأثير ما توهموه من أن النهضة الأوروبية كانت ثمرة للتمـــرد علـــى الكنيسة، ولتجريد الحكم من الصفة الدينية، لكن الواقع يختلــف بالنســبة للعـــرب، لأن الإسلام هو الذي أعطى للعرب لغتهم ووحدهم عليها، وعلى القيم التي تضمنها كتـــاب الله وسنّة رسوله.

ــ ظهور الاتجاه الليبيرالي التغريبي في الفكر العربي، كان نتيجة تأثره بالفكر الغربـــي، ففي ظل هذا الاتجاه ظهرت أفكار واتجاهات ترى أن الدين هو سبب تخلفنا، وأنـــه لكـــي تتقدم الأمة لا بد من التخلي عن دينها، وهذا نتيجة تأثرهم بالواقع الغربي حيـــث عقـــدوا مقارنة بين واقعنا وبين الواقع الأوروبي، وتتبعوا تاريخ النهضة الأوروبية، ووقفوا عنـــد ظاهرة الصراع بين الكنيسة والعلماء، وكيف انتهى الصدام بهزيمة الكنيسة "الدين"، ومن ثم عزل الدين عن الدولة وإدارة المجتمع وتنظيم شؤونه، ولهذا رأوا أننا لكي نتقدم كمـــا تقدمت أوربا، فعلينا أن نعلن الحرب على الدين وعزل الإسلام عن قيادة المجتمع وتنظيم شؤونه، وكذلك نقل الحضارة الغربية إلى ديار الإسلام، بل وصل البعض إلى المطالبـــة باستيراد هذه الحضارة، وتتبع طريقة الغربيين حلوها ومرها، حسنها وسيئها.

ـ إذا استعرضنا فكر مالك بن نبي، نجد أنه امتداد للدور الذي قام به الشيخ محمد عبده، حيث حاول التوفيق بين معطيات الحضارة الغربية والواقع الإسلامي، يبقى أن الفكر الإصلاحي عند محمد عبده كان أكثر وعيا للتراث وأكثر استفادة منه مما هو عند مالك بن نبي، ويتضح ذلك في إبراز الفكر الإصلاحي عند محمد عبده بعض الأصول الفقهية التي يمكن الاعتماد عليها في استيعاب كثير من معطيات الحضارة الغربية مثل أصل المصلحة المرسلة، ويتضح ذلك في استناده إلى علم مقاصد الشريعة الذي تبلور في كتاب الشاطبي " الموافقات" حيث نشره محمد عبده وتلاميذه، وربما يعود ذلك إلى أن محمد عبده كان أكثر إطلاعا على الموروث الديني والشرعي، في حين أن مالك بن نبي كان أكثر وعيا للحضارة الغربية، ويتضح ذلك في حديثه عن أساليب الاستعمار في إخضاع الشعوب، وعن القابلية للاستعمار، وعن الصراع الفكري في البلاد المستعمرة. في حين إذا استعرضنا فكر سيد قطب، نجد أنه امتداد للدعوة السلفية الإصلاحية التي مثلتها مدرسة المنار مع الشيخ محمد رشيد رضا، ويمكن اعتبار رشيد رضا هو الاتجاه الأكثر تأثيرا في التيار السلفي في بداياته مع حركة الإخوان المسلمين في مصر بزعامة حسن البنا، ذلك لأن رشيد رضا يجسد الجناح الأكثر تشددا داخل السلفية الإصلاحية، وكانت نزعته أكثر اعتمادا على ابن تيمية مدافعا عن الوهابية، كما كان عنيفا في مجادلاته ومواقفه من التيار التحديثي.

ـ كان يعتمد المفكر مالك بن نبي في كثير من تحليلاته لمشكلات العالم الإسلامي على العقل، مستخدما في ذلك مفاهيم علم النفس وعلم الاجتماع والأنثربولوجيا، وذلك نتيجة تأثره بالفكر الغربي من جهة، ودراسته للعلوم التطبيقية من جهة أخرى، فهذه الدراسة قد كان لها الأثر في أن يخضع كل شيء لمقياس دقيق، ولذلك كان يكثر من الصيغ الرياضية في توضيحه لبعض القضايا الفكرية، ونجده يحلل الموضوع إلى عناصره الأولية ثم يعود ليركبه من جديد. بينما المفكر سيد قطب كان يرى أن مشكلة العالم الإسلامي هي مشكلة إيمانية اعتقادية بالأساس، ولا يمكن فهم أو تحليل هذه المشكلة إلا من خلال الإسلام،

ولهذا كانت تحليلاته تتم وفق التصور الإسلامي، حيث استلهم من القرآن والسنّة في تحليله للكثير من القضايا، بالإضافة إلى أن سيد قطب كان يكتب بلغة الأدباء، وربما أتى بألفاظ أدبية بلاغية، كونه بدأ أبحاثه في الموضوعات الأدبية النقدية، فكتب مقالات وألف كتبا في الأدب والنقد، واستمر يرتقي في الأبحاث الأدبية حتى وصل إلى القمة والريادة.

ــ ولعل من أبرز أسباب إخفاق المشاريع النهضوية في الفكر العربي منذ أوائل القرن التاسع عشر عند مالك بن نبي هو غياب الرؤية المتكاملة أو ما يسميها بالنزعة الذرية، وهذه في الحقيقة من أدق الأفكار، لأن هذه النزعة للأسف ما زالت تسيطر على عقول المفكرين والمثقفين العرب، فالطرح التجزئي لمشكلة النهضة حسب مالك بن نبي يبتعد كليا عن حقيقة المرض الذي يعاني منه المجتمع الإسلامي، ويركز كل اهتماماته على أعراضه المتغيرة مبتعدا كل البعد عن جوهر المشكلة، يقول ابن نبي: « النزعة الذرية هي قفزة البرغوث من تفصيل إلى تفصيل»، إذن فما يشهده المجتمع العربي اليوم عموما والمجتمع الجزائري خصوصا من تخلف، ليس مرده إلى صراع سياسي أو إلى تردٍّ اقتصادي أو إلى انحطاطٍ اجتماعي أو إلى ركودٍ ثقافي وفكري، لأن كل هذا التشخيص حسب ابن نبي هو من أعراض المشكلة فقط، وأي حل مقترح يعد ترقيعا للقضية وتجزيئا لها، يقول مالك بن نبي: « إن المشاكل العديدة التي نطلق على مجموعها مصطلح "التخلف" هي في الواقع تعبيرات مختلفة عن مشكلة واحدة ومفردة، تواجه كل بلاد متخلفة أي أنها مشكلة حضارة ».

ــ لعل من الأسباب التي أدت إلى بروز تيارات ومدارس مختلفة ومتعارضة أحيانا في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وبالتالي إخفاقها في مشاريعها النهضوية حسب مالك بن نبي هو أن شبكة العلاقات الاجتماعية لم تعد تحافظ على ذلك التماسك والترابط الذي يؤدي إلى البناء، حيث ذهب ابن نبي إلى أن المجتمع الذي يسعى لتجاوز مرحلة الانحطاط وتحقيق نهضة حضارية شاملة، لا بد أن تكون شبكة العلاقات الاجتماعية

متماسكة، وإذا ما تفككت هذه الشبكة نهائيا، فهذا يعني أن المجتمع مـــاض إلـــى حتفـــه. وتمزق هذه الشبكة حسب ابن نبي ينتج عنه غياب التواصل بين طبقات المجتمع أو بعبارة أدق بين الطبقة السياسية والنخبة العلمية من جهة وباقي أفراد الشعب من جهـــة أخـــرى، وهذا ما تفقده المجتمعات العربية اليوم، فالمتأمل للواقع العربي عموما والوقع الجزائـــري خصوصا يرى غياب التواصل تماما بين الطبقات وخصوصا بين الطبقة السياســـية مـــن جهة وباقي أفراد الشعب من جهة أخرى، وما حدوث الثورات العربية في تونس أو مصر أو ليبيا، إلا دليل على غياب التواصل تماما بين هذه الأنظمة السياسية وشعوبها، كمـــا أن هذه الثورات أكدت على تهافت بعض الدراسات التي مازالت تنادي بوحدة العرب وتدعو إلى القومية العربية، فالاهتمام أولا لابد أن يكون ببناء الـــدول القطريـــة (الوطنيـــة) لأن الوطن الواحد كلما نجح في تحقيق الاندماج الاجتماعي الداخلي بين الجماعات المختلفـــة المكونة للوطن، وكلما كانت شبكة العلاقات الاجتماعية فيه مترابطـــة ومتماســـكة، مهـــد الطريق أمام تحقيق الوحدة العربية والاندماج القومي.

ــ وربما أبرز الأسباب التي أدت إلى قيام الثورات اليوم في بعض المجتمعات العربيـــة راجع إلى استبداد الأنظمة الحاكمة، وهذا ما أشار إليه سيد قطب، حين ذهب إلى أن مـــا يهمّ الاستعمار دائما، أن لا تحكم الشعوب نفسها، لأنه يصعب عليه حينئذ إخضاعها، فلابد من طبقة ديكتاتورية حاكمة تملك سلطات استبدادية وتملك ثروة قوية، هذه الطبقة هي التي يستطيع الاستعمار أن يتعامل معها، لأنها أولا قليلة العدد ولأنها ثانيا تســـتعين بـــه علـــى البقاء، وتحتاج إليه ليدعمها في السيطرة على الشعوب، يقول سيد قطـــب عـــن الطبقـــة الحاكمة الاستبدادية أنها: « تتولى إخضاع الجماهير وسياستها، ويتوارى خلفها الاستعمار فلا يبرز دائما بوجهه السافر المثير».

ــ ما يشهده العالم اليوم من حروب واضطرابات وأزمات اقتصادية وسباق نحو التســـلح، لدليل على إفلاس الحضارة الغربية، وهذا ما أشار إليه سيد قطب حـــين ذهـــب إلـــى أن

البشرية ستشهد في مستقبلها القريب ألوانا من صنوف الوحشية والبربرية، وذلك ما يتفق مع روح هذه الحضارة المادية التي لا تؤمن بدين ولا خلق، ولا تقيد نفسها بمبدأ ولا ضمير، ويتماشى مع التصور المادي الذي يسيطر على هذه الحضارة، فينفي من الحياة كل عنصر غير المصلحة المباشرة والعنصرية اللئيمة، وفي ظل هذه الحضارة سيبقى المجتمع الإنساني دائما في حروب وأزمات، ولا يمكن أن تتحقق وحدة هذا المجتمع، ولا فكرة الإنسانية الواحدة، لأنها ستظل حسب سيد قطب: « بعيدة عن التحقق في ظل هذه الحضارة الحقيرة الروح المتعفنة الضمير، مهما نودي فيها بفكرة الوحدة العالمية».

ـ إن الفرق بين المشروع النهضوي لكل من مالك بن نبي وسيد قطب، هو فرق بين وجهتي نظر متكاملتين وليستا متناقضتين، فمالك بن نبي في تحليله لمشكلة الحضارة، ركز على الجوانب الموضوعية، وذلك بحكم تكوينه العلمي من جهة، واحتكاكه المباشر بالحضارة الغربية من جهة أخرى، يقول ابن نبي :« فكانت هذه الفترة الدراسية بالنسبة لي لا تقف عند حدود تهيئتي لدخول مدرسة اللاسلكي، بل غيرت جذريا اتجاهي الفكري، إذ أنها أسكنت في نفسي شيطان العلوم »، لكن مع تأكيده على دور الفكرة الدينية، فالحضارة عند مالك بن نبي هي إنسان وتراب ووقت وهي العناصر الأساسية لبنائها، لكن هذه العناصر غير كافية، وإلا لظهرت الحضارة تلقائيا أينما كانت هذه العناصر الثلاثة مجتمعة، فوجود الحضارة مرهون كما يسميه مالك بوجود عارض استثنائي وهو الفكرة الدينية، حيث يقول:« إن الحضارة تولد مرتين أما الأولى: فميلاد الفكرة الدينية، وأما الثانية: فهي تسجيل هذه الفكرة في الأنفس، أي دخولها في أحداث التاريخ»، أما سيد قطب ركز في تحليله للواقع العربي والإسلامي على الجوانب الذاتية، حيث اعتبر أن مشكلة العالم الإسلامي هي بالأساس مشكلة إيمانية اعتقادية، لا علاقة لها بالفلسفة والعلم، ورأى أن الدين لا يتحول إلى حياة إسلامية، إذا لم تدرك العصبة المؤمنة في الأرض أن الدين عقيدة تتمثل في إفراد الله سبحانه بالألوهية ومن ثم إفراده بالحاكمية، ولكنه في نفس الوقت لم يغفل الشروط الموضوعية اللازمة لبناء الحضارة الإسلامية.

# قائمة المصادر والمراجع

# قائمـــة المصـــادر

**القرآن الكريم،** برواية ورش لقراءة الإمام نافع.

**أولا:** ابن خلدون، **المقدمة،** (دون طبعة)، دار الفكر، بيروت، 2007.

**ثانيا:** مؤلفـــات مالك بن نبي


1. مالك بن نبي ، **ميلاد مجتمع،** ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر، دمشق، 1986.
2. مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة،** ط3، دار الفكر، دمشق، 1988.
3. مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية،** ترجمة: عبدالصبور شاهين، ط5، دار الفكر، دمشق،2000 .
4. مالك بن نبي، **القضايا الكبرى،** ط2، دار الفكر، دمشق، 2000.
5. مالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد،** ط4، دار الفكر، دمشق، 2000.
6. مالك بن نبي، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الحديث،** ط1، دار الإرشاد، بيروت، 1969.
7. مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه،** ط2، دار الفكر، دمشق، 2002.
8. مالك بن نبي، **تأملات،** ط2، دار الفكر، دمشق، 2002.
9. مالك بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين،** (دون طبعة)، دار الفكـــر، دمشق، 1986.
10. مالك بن نبي، **شروط النهضة،** ترجمة: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكـــر، دمشق،1987.
11. مالك بن نبي، **فكرة الإفريقية الأسيوية،** ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط3،دار الفكر،دمشق، 2001.
12. مالك بن نبي، **فكرة كومنويلث إسلامي،** ترجمة : الطيب الشريف، ط2، دار الفكر، دمشق، 2000.
13. مالك بن نبي، **في مهب المعركة،** ط4، دار الفكر، دمشق، 2002.
14. مالك بن نبي، **مجالس دمشق،** ط2، دار الفكر، دمشق، 2006.
15. مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن (الطفل، الطالب)،** ط2، دار الفكر، دمشق، 1984.
16. مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة،** ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط5، دار الفكر، دمشق، 2000.
17. مالك بن نبي، **من أجل التغيير،** ترجمة: بسام بكة، عمر مسقاوي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1995.
18. مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي،** ترجمة عبد الصبور شاهين، ط2، دار الفكر، دمشق، 2002.
19. مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإســـلامي،** ترجمـــة:بســـام بركـــة، أحمـــد شـــعبو، ط2، دار الفكر، دمشق،2002.

**ثالثا:** مؤلفات سيد قطب


1. سيد قطب ، **العدالة الاجتماعية في الإسلام،** ط13، دار الشروق، بيروت، 1993.
2. سيد قطب ، **معالم في الطريق،** ط6، دار الشروق، بيروت، 1979.
3. سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة،** ط11، دار الشروق، القاهرة، 1992.
4. سيد قطب، **المستقبل لهذا الدين،** ط14، دار الشروق، القاهرة، 1993.
5. سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته،** ط15، دار الشروق، القاهرة، 2002.
6. سيد قطب، **دراسات إسلامية،** ط 11، دار الشروق، القاهرة، 2006.
7. سيد قطب، **طفل من القرية،** (دون طبعة)، الدار السعودية للنشر، جدة، (دون تاريخ).
8. سيد قطب، **في ظلال القرآن،** الجزء الثاني، ط 32، دار الشروق، القاهرة، 2003.
9. سيد قطب، **معركة الإسلام والرأسمالية،** ط13، دار الشروق، القاهرة، 1993.
10. سيد قطب، **معركتنا مع اليهود،** ط 12، دار الشروق، القاهرة، 1993.
11. سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي،** ط10، دار الشروق، القاهرة، 1993.
12. سيد قطب، **هذا الدين،** ط15، دار الشروق، القاهرة، 2001.
13. سيد قطب، **السلام العالمي والإسلام،** ط13، دار الشروق، القاهرة، 2001.
14. سيد قطب، **مقومات التصور الاسلامي،** ط5، دار الشروق، القاهرة، 1997.


# قائمة المراجع


1. إبراهيم أعراب، **الإسلام السياسي والحداثة،** (دون طبعة)، إفريقيا الشرق، بيروت، 2000.
2. إبراهيم مصطفى إبراهيم، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم،** ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001.
3. أبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن،** ط5، دار القلم، الكويت، 1971.
4. أبو الأعلى المودودي، **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه،** ط2، دار الفكر الحديث، لبنان،1967.
5. أبو الحسن الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية،** ط2،دار الندوة للتوزيع، لبنان،1968
6. أحمد الشرباصي، **شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام،** (دون طبعة)،المؤسسة المصرية العامة، (دون تاريخ).
7. أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث،** (دون طبعة)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (دون تاريخ).

8. أحمد أمين وزكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، ط5، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967.
9. أحمد برقاوي، **محاولة في قراءة عصر النهضة**، ط2،الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق،1999.
10. أسعد السحمراني، **مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا**، ط2، دار النفائس، بيروت، 1986.
11. ألبان.ج.ويد جيري، **المذاهب الكبرى في التاريخ**، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط2، دار القلم، بيروت،1979.
12. ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة:كريم عزقول، ط4، دار النهار للنشر، بيروت، (دون تاريخ).
13. آمنة تشيكو، **مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي**،(دون طبعة)، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1989.
14. أنور الجندي، **الإسلام والعالم المعاصر**، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980.
15. أنور الجندي، **الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا**،الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة،1965.
16. بن إبراهيم الطيب، **مواقف وآثار مشتركة بين مالك بن بني وابن خلدون**، (دون طبعة)، دار مداني، الجزائر، 2002.
17. برتراند راسل، **حكمة الغرب**،(الجزء الثاني)، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، 1983.
18. البرت اشفيتسر، **فلسفة الحضارة**، ترجمة:عبد الرحمان بدوي،المؤسسة المصرية العامة،1963.
19. توفيق الطويل، **قصة الصراع بين الدين والفلسفة**، ط3، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979.
20. جفري برون، **تاريخ أوروبا الحديث**، ترجمة: علي المرزوقي،(دون طبعة)،الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، (دون تاريخ).
21. جمال سلطان، **جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث**، ط1، مركز الدراسات الإسلامية، برمنجهام، بريطانيا، 1991.
22. جورج أنطونيوس، **يقظة العرب**، ترجمة: ناصر الدين الأسد،إحسان عباس، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.
23. حسين بن محمود، **مراحل التطور الفكري في حياة سيد قطب**،(دون طبعة)، دار الجبهة للنشر والتوزيع، 2008.
24. حسين مؤنس، **تاريخ موجز للفكر العربي**، ط1، دار الرشاد، القاهرة، 1996.
25. حسين مؤنس، **الحضارة**، سلسلة كتب عالم المعرفة،الكويت، 1978.
26. حلمي النمنم، **سيد قطب وثورة يوليو**،(دون طبعة)، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 1999.

27. حمد بن صادق الجمال، **اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر**، ج1، ط1، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1994.
28. حمد بن صادق الجمال، **اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر**، ج2، ط1، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1994.
29. كريم متى، **الفلسفة الحديثة**، ط2، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1988.
30. لويس عوض، **ثورة الفكر المعاصر في النهضة الأوروبية**، ط1،مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1987.
31. رفعت سيد أحمد، **من الإسلام إلى التغيير**، ط1، دار الملتقى للطباعة والنشر، قبرص، 1994.
32. زكي نجيب محمود، **هذا العصر وثقافته**، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1982.
33. زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**،(دون طبعة)، دار الشروق، القاهرة، 1971.
34. ساطع الحصري، **آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع**، ط2، دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.
35. سلامة موسى، **ما هي النهضة**، (دون طبعة)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، رغاية، 1987.
36. سليم ناصر بركات، **الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي**، ط3،(دون دار طبع)، 1984.
37. شريف يونس، **سيد قطب والأصولية الإسلامية**، ط1، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، 1995.
38. شكيب أرسلان، **لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم**، ط2، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان،(دون تاريخ).
39. شكيب أرسلان، **نهضة العرب العلمية في القرن الأخير**، ج3، منشورات المجمع العلمي العربي، دمشق، 1954.
40. شوقي عطا الله الجمل وعبد الله عبد الرازق إبراهيم، **تاريخ أوروبا**، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2000.
41. صلاح زكي أحمد، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**،ط1، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001.
42. صلاح عبد الفتاح الخالدي، **المنهج الحركي في ظلال القرآن**، ط2، دار عمار، عمان، 2000.
43. صلاح عبد الفتاح الخالدي، **أمريكا من الداخل بمنظار سيد قطب**، ط1، دار المنارة، جدة، 1985 .
44. صلاح عبد الفتاح الخالدي، **سيد قطب الشهيد الحي**، ط1، مكتبة الأقصى، عَمّان، 1981.
45. صلاح عبد الفتاح الخالدي، **سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد**، ط2، دار القلم، دمشق، 1994.
46. صلاح عبد الفتاح الخالدي، **مدخل إلى ظلال القران**، ط2، دار عمار، عمان، 2000.
47. صلاح عبد الفتاح الخالدي، **في ظلال القران في الميزان**، ط2، دارعمار، عمان، 2000
48. طارق البشري، **الحركة الإسلامية**، ط2، دار البراق للنشر، تونس، 1990.
49. عادل حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة**، ط3، دار الخيال، القاهرة، 1996.
50. عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، ط3، دار القلم، بيروت، 1979.

51. عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**،ط3، دار النفائس، بيروت، لبنان،2006.
52. عبد السلام ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**،ط2، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا،1995.
53. عبد العزيز سليمان نوار ومحمود محمد جمال الدين، **التاريخ الأوروبي الحديث**، (دون طبعة)، دار الفكر العربي، 1999.
54. عبد اللطيف عبادة، **صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي**، ط1، دار الشهاب، باتنة، 1984.
55. عبد الله العقيل، **من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة**، الجزء الأول، ط7، دار البشير، 2008.
56. عبد الله العمر، **ظاهرة العلم الحديث**، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، 1983.
57. عزت قرني، **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية**، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت،1980.
58. عصام نور الدين، **زكي نجيب الأرسوزي(حياته وآراؤه في السياسة واللغة)**، ط1، دار الصداقة العربية، بيروت، 1996.
59. علي شلش، **التمرد على الأدب دراسة في تجربة سيد قطب**، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1994 .
60. علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**،الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت،1987
61. علي بودربالة، **منهج التغيير الاجتماعي في الفكر الإسلامي**، ط1، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005.
62. عمر بن عيسى، **مالك بن نبي في تاريخ الفكر الإسلامي**، ط1، دار الفكر، دمشق، 2007.
63. فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، 1987.
64. فتيحة البزاوي ومحمد مهنا، **قضايا العالم الإسلامي ومشكلات السياسة**، (دون طبعة)، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1982.
65. فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ط3، دار الشروق، 1988.
66. قادة بحيري، **محطات اقتصادية من فكر مالك بن نبي**، (دون طبعة)، دار الغرب، الجزائر، 2005.
67. قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ**، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.
68. قسطنطين زريق، **في معركة الحضارة**، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.
69. كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، 1984.
70. كمال عبد اللطيف، **مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1992.
71. كمال مظهر أحمد، **النهضة**، (دون طبعة)، منشورات وزارة الثقافة والفنون، العراق، 1979.
72. محمد العبدة، **دروب النهضة**، ط1، دار الإعلام، عمان، 2003.
73. محمد العبدة، **مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي**، ط1، دار القلم، دمشق، 2006.
74. محمد الغزالي، **سر تأخر العرب والمسلمين**، ط7، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005.

75. محمد بغداد باي، **التربية والحضارة**، (دون طبعة)، عالم الأفكار، الجزائر، 2006.
76. محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي**، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت،1980.
77. محمد حافظ دياب، **سيد قطب الخطاب والايدولوجيا**،(دون طبعة)، دار العالم الثالث،(دون تاريخ).
78. محمد سعيد عمران، **حضارة أوروبا في العصور الوسطى**،(دون طبعة)، دار المعرفة الجامعية،1998.
79. محمد طهاري، **الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر(جمال الدين الأفغاني، محمد عبده)**، ط1، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1999.
80. محمد طهاري، **الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر(عبد الحميد بن باديس)**، ط1، شركة دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، 1999.
81. محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط2،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
82. محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1994.
83. محمد عاطف، **معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي**، ط1، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر،2009.
84. محمد عبد الحليم، **الإخوان المسلمون**، ج1، ط5، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1994.
85. محمد عبد القادر أبو فارس، **منهج التغيير عند الشهيدين حسن البنا وسيد قطب**، ط1، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، 1999 .
86. محمد عبده، **الإسلام بين العلم والمدنية**، (دون طبعة)، دار الهلال، القاهرة، 1960.
87. محمد عزيز دروزة، **نشأة الحركة العربية الحديثة**، ط2، المكتبة العصرية، بيروت، 1971.
88. محمد عمارة، **أزمة الفكر الإسلامي المعاصر**، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، 1990.
89. محمد عمارة، **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1997.
90. محمد عمارة، **العرب والتحدي**، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، 1980.
91. محمد عمارة، **المشروع الحضاري الإسلامي**، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، 2008.
92. محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، (دون طبعة)، دار الفرقان، (دون تاريخ).
93. محمد وقيدي وأحميدة النيفير، **لماذا أخفقت النهضة العربية**، ط1، دار الفكر، دمشق، 2002.
94. محمود أمين العالم،**مواقف نقدية من التراث**،(دون طبعة)، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة،1997.
95. مسعود ظاهر، **النهضة العربية والنهضة اليابانية**، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، 1999.
96. معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، سلسلة كتب عالم المعرفة، الكويت، 1987.

97. مفيدة محمد إبراهيم، **عصر النهضة العربية بين الحقيقة والـــوهم**، ط1، دار مجـــدلاوي للنشـــر، عمان،1999.

98. مولود عويمر، **مالك بن نبي رجل الحضارة**،(دون طبعة)، دار الأمل، تيزي وزو،2007.

99. ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ط2 ، دار الطليعة، بيروت، 1963.

100.نعيم اليافي، **حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة**، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 2000.

101.نواف القديمي، **الإسلاميون سجال الهوية والنهضة**،ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2008.

102.نيقولا ميكيافيلي، **الأمير**، ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، 2004.

103.ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران، الجزء 11، دار الجيل، بيروت (دون تاريخ).

104.ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران، الجزء 16 ، دار الجيل، بيروت(دون تاريخ).

105.يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1986.

## المعاجــم والموسوعـــات

1. ابن منظور، **لسان العرب**، (دون طبعة)، دار المعارف، القاهرة، (دون تاريخ).
2. مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط4، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004.
3. جيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر**،ج3، ط 1، مكتبة لبنان، 2002.
4. عبد المنعم الحنفي، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج2 ، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.

## ملتقيات، مؤتمرات، ندوات عربية

1. **مكانة العقل في الفكر العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1998 .
2. **المشروع العربي النهضوي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ، بيروت، 2010 .

## الدوريـــات والمجــلات

1. **منبر الحوار**،مجلة فصلية فكرية ثقافية،العدد16،السنة الرابعة، دار الكوثر، بيروت،لبنان (1989-1990).
2. **رؤى**، مجلة فصلية تعنى بقضايا التجديد والمستقبل الإسلامي تصدر عن مركز الدراسات الحضـــارية بباريس، السنة الرابعة، العدد 20، 2003.

# قائمة المراجع الأجنبية


1. Adnan Musallam , **From secularism to jihad: Sayyid Qutb and the foundations of radical Islamism**,British Library cataloguing in Publication Data is available, 2005.
2. Andre Kahlmeyer, **Sayyid Qutb - an Islamic Fundamentalist**, GRIN Verlage, Germany, 2003.
3. **Encyclopedia of Philosophy**, James Fieser general editor, Bradley Dowden assistant general editor, 1998.
4. Fawzia Barium, **Malik Bennabi and the Intellectual Problems of the Muslim Ummah**, The American Journal of Islamic Social Sciences 9 (Fall:1992).
5. Fawzia Bariun**, Malik bennabi: His Life and Theory of Civilization** , Kuala Lumpur, Muslim Youth Movement of Malysia, 1993.
6. John Calvert, **sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism**, Colombia University Press, New York, 2010.
7. John Calvert, **The World is an Undutiful Boy ! Sayyid qutb's American Experience** , Islam and Christian-Muslim Relations, vol 11, n°1, 2000.
8. Mohammed Guenad, **Sayyid Qutb: itinéraire d'un théoricien de l'islamisme politique**, l'Harmattan, Paris,2010.
9. Sayed Khatab, **The power of sovereignty: the political and ideological philosophy of Sayyid Qutb**, First published, Routledge Taylor & Francis E-library, London and New York, 2006.
10. Sayyid Qutb, **Milestones (Ma'alim fi'l-treeq)**, Edited by: A.B. al-Mehri, Maktabah Booksellers and Publishers, Birmingham, England, 2006.
11. William D. Halsey, **Macmillan Dictionary**, Editorial Director , New York, 1973.

# الفهــارس

# فهرس الأعلام

**(ن)**



**(هـ)**

# فهرس الآيات والأحاديث

# فهرس الموضوعات